Immanuel Kant

Primera Introducción de la Crítica del Juicio

Introducción, edición crítica y traducción de Nuria Sánchez Madrid

escolar y mayo editores

En la edición de este libro ha colaborado la Facultad de Filosofía
de la Universidad Complutense de Madrid

1ª edición, 2011

© Escolar y Mayo Editores S.L. 2011
Pza. Águeda Díez 5C 1ºD
28019 Madrid
info@escolarymayo.com
www.escolarymayo.com

© De la presente introducción, edición crítica y traducción, Nuria Sánchez Madrid

Diseño de cubierta y maquetación:
Escolar y Mayo Editores S. L.

ISBN: 978-84-937906-8-4
Depósito legal: M-42330-2011

Impreso en España / Printed in Spain
Lerko Print S.A.
Paseo de la Castellana 121
28046 Madrid

Reservados todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

A mi padre
hoc mihi conloquium tecum manebit

Nuria Sánchez Madrid

Contingencia y trascendentalidad

La *Primera Introducción de la Crítica del Juicio* y la *catábasis* reflexiva de la Lógica trascendental

CONTINGENCIA Y TRASCENDENTALIDAD

LA *PRIMERA INTRODUCCIÓN DE LA CRÍTICA DEL JUICIO* Y LA *CATÁBASIS* REFLEXIVA DE LA LÓGICA TRASCENDENTAL*

§ 1. ¿EN EDICIONES DISTINTAS LOS LIBROS DICEN COSAS DISTINTAS?

Pocos textos de Kant exhiben la constitución orgánica de su pensamiento con la contundencia de la *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*[1]. Su lectura transmite la vacilación y la frescura de un diálogo que el autor emprende consigo mismo con el propósito de disipar las perplejidades advertidas en la configuración del sistema, más que con la intención de ponerlo en manos del público, una vez que hubiese cumplido con su cometido aclaratorio. Bastaría tener en cuenta esto último para sostener sin ambages que el uso aséptico de un instrumental filológico difícilmente hará justicia a la intensidad del pensamiento que recorre estas páginas. La comparación tex-

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto del MICINN «Naturaleza humana y Comunidad: una investigación, a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo» (HUM2006-04909).

[1] En este estudio nos referiremos también a ella con frecuencia como *Erste Einleitung*, para evitar excesivas redundancias y propiciar una socorrida *variatio*. Citaremos las obras de Kant por la referencia de la edición de la Academia de las Ciencias de Prusia (*Akademie-Ausgabe*: AA), seguida del número del volumen en romanos y las páginas correspondientes en arábigos. Por lo general, traducimos todos los textos de Kant citados, salvo en aquellos casos en que se indique expresamente otra traducción al español. Las citas de otras obras fuente y de bibliografía secundaria aparecen también con traducción nuestra, a no ser que señalemos lo contrario.

tual y la evaluación del vocabulario, a los que tanto se ha recurrido para indagar la génesis de la *Crítica del Juicio*, pueden ser instructivos, pero nunca darán cuenta de ese fenómeno tan insidioso como placentero que con tanta perspicacia psicológica supo formular Nietzsche: «un pensamiento viene cuando "él" quiere, y no cuando "yo" quiero»[2]. El escrito de Kant al que nos referimos puede considerarse un «experimento de la razón» por medio del cual, una vez delimitado el campo de la ontología y en la estela metodológica de Copérnico, se comprueba que la reflexión es «la fuerza invisible»[3] que mantiene sólidamente unida la fábrica de conocimiento del ánimo. Asimismo, el experimento arroja como saldo que esa fuerza responde a una auténtica *ley de atracción*, que afecta al ejercicio de las facultades en su negocio fundamental. Posiblemente nos estemos refiriendo a uno de esos textos brillantes y potentes, tan ligados a la experiencia del pensamiento que los autores tienden a ocultarlos, a sustituirlos finalmente por versiones de tono más discreto, que estiman más exotéricas y dignas de difusión. Una accidentada historia editorial confirma que Kant nunca consideró que la *Primera Introducción* dispusiese de la coherencia interna suficiente para ser presentada ante los lectores, incluso tratándose de un público al que pudiera presuponerse la lectura de las Críticas anteriores a la *Crítica del Juicio*. O quizá ese era precisamente el público al que menos debía recomendarse la lectura. La introducción contenía demasiados implícitos, se ocupaba de problemas de envergadura, pero sin haber conseguido desgranarlos lo suficiente, y

[2] *Más allá del bien y del mal*, sección primera, § 17, trad. esp. de A. Sánchez Pascual.

[3] *KrV*, B XXII, nota. La traducción que daremos de esta obra será preferentemente la de M. Caimi (FCE, 2009); se señalará en qué casos proponemos traducción propia. Cuando, de manera puntual, manejemos la traducción de M. García Morente advertiremos al lector sobre ello.

asimismo ofrecía una imagen excesivamente dispersa de los respectos de la reflexión que habían originado la *Crítica del Juicio*. Este Kant de pensamiento lento y reposado, de digestión rumiante, muy reacio ante la posibilidad de dar a conocer ensayos insuficientemente revisados, no siempre ha sido enfocado solícitamente por la *Kant-Forschung*[4]. Lo que no ha

[4] La atención que G. Lebrun dirigió a la *Erste Einleitung*, de la que propuso en los años '70 del pasado siglo una fecunda lectura (2008, cap. X), merece una mención especial. Asimismo, sentimos especial simpatía por juicios como los emitidos por lectores avezados de Kant como E. Cassirer, en *Kant. Vida y doctrina*, para el que en el origen de la *Crítica del Juicio* se encuentra el «perfeccionamiento y una formulación más intensa del concepto mismo de aprioridad» (1977: p. 363, nota) o M. Souriau, para quien «el Juicio reflexionante no subvierte [...] la filosofía anterior de Kant», sino que más bien «la organiza» (1925: p. 88). En ambos casos, la progresiva dilucidación de la función desempeñada por el ejercicio reflexionante del Juicio se entiende como parte del desenvolvimiento epigenético con el que progresa la filosofía trascendental. Desearíamos dejar constancia también aquí de la deuda que nuestro acceso a este texto de Kant mantiene con los seminarios de doctorado que la profesora María José Callejo Hernanz dedicó durante varios años, a partir del curso académico 1999/2000, a la lectura y comentario pormenorizado de la *Crítica del Juicio*. Todos ellos fueron impartidos en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. El primero de esos cursos —«Razón y Jucio. Una aproximación al concepto de hermenéutica filosófica desde la Crítica del Juicio»— tomó la obra citada de G. Lebrun, especialmente sus capítulos IX y X, como guía de lectura de la *Erste Einleitung*, teniendo muy en cuenta las dos secciones del *Apéndice a la Dialéctica trascendental* de la *Crítica de la razón pura*. Las sesiones de trabajo pusieron de manifiesto el interés de una lectura comparada del vocabulario manejado por Martin Heidegger en *Beiträge zur Philosophie* con la terminología que Kant emplea para referirse a la conformidad de las formas más empíricas de la naturaleza al concepto y, por tanto, a su aptitud para recibir una clasificación lógica. La presente edición del texto no se ha ocupado —esta traductora no habría estado en condiciones de hacerlo— de someter el vocabulario de la *Primera Introducción*, que sin duda pivota insistentemente en torno al *acontecimiento del sentido*, a un análisis de este orden. Sólo nos queda desear que la profesora María José Callejo Hernanz publique en un futuro próximo un estudio de esa envergadura, del que tienen tanto menester los estudios kantianos en general y, en particular, el esclarecimiento de este complejo escrito de Kant.

faltado en esta son las polémicas en torno a la cronología de la *Primera Introducción*, impulsadas por motivaciones eruditas o mirantes a determinar su relevancia para la gestación de la tercera *Crítica*. Se encontrarán al respecto opiniones para todos los gustos, aunque con frecuencia se tendrá la impresión de que los discutidores hallaron en Kant la ocasión propicia para lucir destrezas filológico-hermenéuticas, más que para ponerlas al servicio de la cabal comprensión de un pensamiento cuya constitución medita cuidadosamente cada paso, sin conceder, al menos de manera consciente, nada al azar. Un proceder semejante no contribuyó a recuperar el texto como hubiese sido deseable, una vez descubiertas sus auténticas dimensiones, que tardaron tanto en estar claras por razones que mencionaremos más tarde. En cambio, puso sobre aviso acerca de los peligros que piezas tan delicadas como la *Primera Introducción* seguirían corriendo en caso de asociarse más con menoscabos sufridos por la arquitectónica crítica que con ensayos de consolidación, tarea penosa y esforzada, del sistema de la razón pura.

En cualquier caso, una presentación (más) de este escrito debe, por de pronto, centrarse en identificar las razones que condujeron al autor a declarar todavía útil en 1792[5] un texto descartado en 1790 por no compadecerse con el objetivo inicialmente propuesto. En relación con esto último, una vez terminada la *Einleitung*, un texto sin duda más bruñido y terso que la accidentada *Erste Einleitung*, Kant no alberga ya ninguna duda sobre el destino editorial que merece esta última: la *Introducción* redactada posteriormente era superior, debido a la mayor claridad[6] alcanzada en la exposición. No descarta-

[5] Carta de Kant a Beck, 4 de diciembre de 1792 (AA XI: 396): «[M]e sigue pareciendo que contiene aspectos que contribuyen a una comprensión cabal del concepto de una conformidad a fin de la naturaleza».

mos que los reparos manifestados por Kant ante la pertinencia o no de utilizar la *Erste Einleitung* para presentar la *Crítica del Juicio* respondiesen a la percepción en el texto de la coherencia interna de la *manera —modus aestheticus—*, admisible en los preludios y ensayos previos, pero intolerable por cuanto no se compadece con la articulación metódica *—modus logicus—* exigible a todo escrito filosófico. Asimismo, la autonomía del escrito, que Kant considera algo farragoso, aconseja destinarlo a otros fines, con la esperanza de que arroje sobre otros textos la luz que había sido incapaz de dirigir a sí mismo. La *Primera Introducción* se convertirá en uno de esos textos que empiezan siendo algo incómodos para el autor, quien abatido al no poder hacerse definitivamente con su obra fracasada, finalmente resuelve descartarla, sin por ello lograr dejar de sentir hacia ella un sentimiento ambivalente, oscilante entre la voluntad de no entregarla a las prensas y la atracción que ejerce una fuente inagotable de aprendizaje y asombro. A veces el profeso en filosofía tiene la impresión de producir textos que quizá quien venga después consiga entender mejor que uno mismo[7]. En tales productos se tiene la impresión de que el pensamiento no está al servicio de ningún propósito fijado de antemano, sino que, por así decir, luce una libertad insólita, al amparo de un indomeñable e impersonal *genius* filosófico. La *Erste Einleitung* se había enfrentado a tumba abierta con un enigma concerniente a las raíces más ocultas del pensamiento, en cuya clarificación era preciso seguir insistiendo. Sin duda, la *técnica de la naturaleza* hace su entrada en el escrito con la fuerza suficiente como para considerar que de ella

[6] Carta de Kant a Kiesewetter, 25 de marzo de 1790 (413a [390a)], M 939: «He acortado lo que usted ha copiado anteriormente. Con ello creo haber ganado en claridad, además de la ventaja de no alargar el tiempo de impresión».

[7] Cf. *KrV*, A 834/B 862.

depende «el sentimiento de la unidad en la exposición»[8] rastreable en sus páginas. Todo orbita en torno a ella, al menos en la primera parte del texto, pues es la clave para obtener un concepto sistemático de la Filosofía, que permita dividirla en partes y reconocer la articulación real de las facultades superiores de conocer. Debido a la potencia de ese sentimiento, la exigencia de principios que ordenen sistemáticamente el argumento puede sufrir quebranto. El *Prólogo* de la tercera *Crítica* conservará, de todas maneras, un pecio del naufragio sufrido por la *Erste Einleitung*, como muestra la siguiente alusión a una recalcitrante oscuridad, que esta vez no afecta únicamente a la superficie de un texto, sino a las raíces de un problema:

> [L]a gran dificultad de resolver un problema que la naturaleza ha complicado tanto puede excusar, eso espero, una oscuridad imposible de evitar del todo. Basta con que esté expuesto con la suficiente claridad que el principio ha sido indicado correctamente. Partimos del supuesto de que el modo en que se deriva el fenómeno del Juicio de ese principio no tiene la claridad que se puede exigir legítimamente en otro contexto, por ejemplo, de un conocimiento por conceptos, claridad que creo haber alcanzado en la segunda parte de esta obra (*KU*, *Vorrede*, AA V: 170).

Si no fuera de Kant de quien estamos hablando, podría pensarse que la exposición del fenómeno en cuestión, a saber, la contribución de la facultad de juzgar a la filosofía trascendental, es demasiado vaporosa para considerarse científica o está hecha del material de que están hechos los sueños. No hay que ver en ello la capitulación del «trabajo»[9] en que consiste la filosofía, en aras de una presunta intuición intelectual, sino más bien lo contrario: se ha descubierto que en «el primer cimiento

[8] *KU*, § 49, AA V: 318-319.
[9] Kant, *Von einem vornehmen Ton...*, AA VIII: 393.

de la razón»[10] aguarda una fuente retórica, tan inagotable como llamativamente selectiva, generadora de una hermenéutica de la naturaleza que fundamenta en último término la realidad objetiva de nuestros conceptos. Proponemos ver en la combinación de oscuridad expositiva y registro retórico que recorre la *Primera Introducción* el síntoma del único camino que le queda a la teoría cuando la razón no se aplica a los objetos estudiados por las respectivas ciencias, sino que se vuelve sobre sí misma, sobre su enigmática, pero irrenunciable *heautonomía*[11]. Entonces la plasticidad poética de la lengua se convierte en el medio más receptivo a los pasos que el ánimo da para abandonar el caos a-lógico por mor del sentido, optando por el acuerdo de *phýsis* y *lógos*[12]. El reflejo generado

---

[10] *KU, Vorrede*, AA V: 168.

[11] Cf. Ribeiro dos Santos (2010: p. 154): «El ritmo ternario y las divisiones tricotómicas en la filosofía kantiana no serían, así, un mero esqueleto mecánico, un lecho de Procusto o la manifestación de una "pasión por la simetría arquitectónica" [...], sino más bien el indicio de la profunda organicidad y conformidad a fin [*Zweckmäßigkeit*] del pensar crítico, un principio genético de sistematización, una manifestación del peculiar *Bildungstrieb* del pensar kantiano, que se especifica y se metamorfosea plásticamente por todas las regiones de su pensamiento, al tiempo que garantiza la unidad y el íntimo parentesco de todas ellas. Es un componente esencial de la poética de la razón o de aquella "técnica de la facultad de juzgar" (*Technik der Urteilskraft*), que en verdad está a la base y es homóloga de la poética o "técnica de la naturaleza" (*Technik der Natur*), idea que gobierna la entera comprensión kantiana de los sistemas auto-finalizados o guiados por una conformidad a fin inmanente y libre (*freie Zweckmäßigkeit*), ya acontezcan en el dominio del arte o de la naturaleza».

[12] Precisamente por ser este el propósito del texto de Kant no podemos compartir aquellas lecturas que lo consideran resultado de la atención que el proyecto crítico dirige a una presunta «lógica de lo irracional», como complemento de la Lógica trascendental, en una línea que desde A. Bäumler y su *Das Irrationalismusproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft* (Niemeyer, Halle, 1967²) hoy sigue teniendo seguidores. Puede encontrarse una presentación bastante completa de esta línea de lectura, su propósito y origen en Sgarbi (2010: pp. 16-20).

por el hecho de que la razón se contemple a sí misma devuelve una suerte de cooriginariedad de tres términos de los que nos ocuparemos extensamente, a saber, *naturaleza*, *técnica* y *razón* o, si se prefiere, las condiciones de posibilidad del pensar y del sentido. El siguiente pasaje de la *Crítica de la razón pura*, perteneciente a la prueba de la imposibilidad de una demostración físico-teológica de la existencia de Dios, demarca uno de los momentos más profundos en esa suerte de *epídosis eis autó* que lleva a cabo la razón. Sitúa en el mapa de la *Crítica* algo así como una *escháte dóxa*, sin la cual nuestra entera facultad de conocer se extraviaría necesariamente, como ocurría con el principio de no-contradicción en la *Metafísica* de Aristóteles:

> Sin disputar aquí con el modo de inferir de la razón natural allí donde, partiendo de la analogía entre algunos productos de la naturaleza y lo que el arte humano produce violentándola y forzándola a dejar de proceder con arreglo a sus fines para ceñirla a los nuestros (por su semejanza con casas, barcos, relojes), infiere que a la naturaleza le subyace precisamente una causalidad tal, a saber, entendimiento y voluntad, al derivar la posibilidad interna de la naturaleza que actúa libremente (que posibilita todo arte y quizá incluso hasta la razón) de otro arte, si bien sobrehumano –inferencia que quizá no soportaría la crítica trascendental más perspicaz–, a pesar de todo hay que conceder que, si en algún momento tuviéramos que indicar una causa, servirse de la analogía con tales productos conformes a fin sería el proceder más seguro, pues sus causas y tipo de efecto son los únicos que conocemos completamente. Pues la razón no podría responder ante sí misma si abandonara la causalidad que conoce en favor de fundamentos de explicación oscuros e insondables[13].

Un discurso que se ocupe de ese límite de la razón, al que el pasaje anterior alude tangencialmente, no puede sino verse rodeado de una inevitable oscuridad, que sin duda afecta a la

[13] *KrV*, A 626/B 654, trad. nuestra.

presentación del fenómeno del Juicio en la *Erste Einleitung*. La manera más saludable de habérselas con ese límite es reaccionar frente a él con un asombro siempre renovado[14]. La comunicabilidad entre razón y Juicio legitima que tenga que darse necesariamente, al menos para nosotros los hombres, un interés moral en la contemplación de la belleza natural, al advertir en la naturaleza una huella o una seña que garanticen que hay en ella un fundamento suficiente «para admitir un concierto conforme a fin de sus productos respecto de nuestra complacencia libre de todo interés»[15]. El orden sistemático de la naturaleza postulado por el uso hipotético y heurístico de la razón adopta a la altura de la *Crítica del Juicio estético* los rasgos de un concierto entre la *phýsis* y el *Gemüt*, pero esto no es más que el desenlace de un largo y laborioso camino de esclarecimiento del verdadero alcance del orden trascendental, que G. Lebrun ha comentado con su habitual lucidez:

> Entre 1787 y 1789 va a nacer un «escrúpulo crítico», cuyas huellas no conserva la *Correspondencia*, pero que aparece con evidencia cuando comparamos el Apéndice a la *Dialéctica* (reeditado en 1787) con la Primera Introducción a la *KU* (escrita en 1789). [...] ¿Por qué la presuposición, que justificaba todo el Apéndice a la *Dialéctica*, se ha convertido en «extraña»? ¿Por qué sorprenderse de un *a priori* que la *Crítica* y los *Prolegómenos* habían normalizado ampliamente, si no es porque Kant

[14] Cf. la confesión de M. Heidegger sobre el asombro como el temple de ánimo más ajustado a la lectura de la *Crítica del Juicio*, en una carta dirigida a K. Jaspers del 16 de mayo de 1936: «Entretanto he vuelto al trabajo cotidiano —siempre sólo interpretar—; esta vez únicamente el tratado de Schelling sobre la libertad, de la misma manera en que hace quince años me esforcé con Aristóteles. En las clases prácticas la Crítica del Juicio *estético* de Kant —lentamente me aproximo al asunto y me asombro y me vuelvo a asombrar—»; trad. esp. de J. J. García Norro (M. Heidegger/K. Jaspers, *Correspondencia (1920-1963)*, Madrid, Síntesis, 2003, pp. 131-132).
[15] *KU*, § 42, AA V: 300.

> tuvo conciencia de que la metafísica no estaba enteramente muerta y de que la teología había sido más integrada que «criticada»? [...] ¿Hubo, pues, una «revolución en la revolución» copernicana? Dejemos aquí la revolución copernicana. Kant se hubiese sorprendido mucho de que se hiciese de esta metáfora pedagógica el emblema de la obra crítica. Si hubo revolución, hay que inscribirla en el diálogo ininterrumpido de Kant con la tradición: una buena parte de las *Reflexionen* consiste en un comentario inflexible («una repetición», se dice hoy) de los manuales de Baumgarten y Eberhard. Kant arreglaba cuentas con ellos; no posaba para la leyenda. Para él, la *Crítica* designaba ante todo la distancia que se tomó para juzgarlos, y su metafísica le parecía más difícil de desarraigar que a los venideros apologetas del milagro copernicano. En este contexto debemos situar la autocrítica implícita en 1789: hay que hacer comprensible y sobre todo normal la Apariencia trascendental, extrañamente beneficiosa, que se admite todavía en 1787; hay que investigar si el Dios-arquitecto que, tal como un jesuita de los «Provinciales», concedemos «en idea», no enmascara una instancia trascendental ignorada[16].

Tal vez la correspondencia de Kant no presente las huellas esperables del nacimiento de ese «escrúpulo crítico» ligado a la facultad de pensar a secas, pero sí conserva el rastro al que nos referíamos antes, a saber, la combinación de una insatisfacción ante la escasa claridad alcanzada con la admisión de la inevitable complejidad de un problema. La «instancia trascendental» oculta nunca llegará a exponerse mediante una *demonstratio ad oculos*, sino recurriendo a una elocuente *deixis in phantasma*[17]. Esta resistencia del problema a su fenomenalización bastará para distinguir el análisis que la *reflexión* recibe en la *Erste Einleitung* de expedientes como el «antropomorfismo simbólico» propuesto en la «Conclusión» de los *Prolegómenos* o la validez regulativa de los principios trascen-

[16] (2008: pp. 241-242).

[17] Tomamos estos términos de *Teoría del lenguaje* de K. Bühler, Alianza, 1950.

dentales de la razón del *Apéndice a la Crítica de la razón pura*. Una mirada frontal, directa, a la medusa de la captación lógica de las vetas más empíricas de la naturaleza será suficiente para confirmar que la razón en régimen de finitud necesita servirse de una retórica que subvenga a las dificultades de su fenomenología[18]. La *Einleitung* continúa ese progreso emprendido por la primera versión de la introducción, abandonando la poderosa imagen de la *técnica de la naturaleza* en beneficio de la necesaria suposición de un substrato suprasensible y desconocido de la naturaleza, concepto que carece de adscripción a ninguna de las esferas racionales[19]. Así pues, la *Einleitung* despliega la densa *elocutio* que albergaba el enjuiciamiento de la naturaleza como técnica, haciendo de un entendimiento que sea arquetipo del nuestro la matriz de las presuposiciones con las que el Juicio orienta su reflexión. El siguiente pasaje del § IV de la introducción publicada servirá como evidencia de este giro[20]:

---

[18] Puede tomarse como mención central de este vínculo entre razón y retórica el § 59 de la *KU* (AA V: 352-353): «Nuestra lengua está llena de semejantes exposiciones indirectas, según una analogía, en la que la expresión no contiene propiamente el esquema para el concepto, sino sólo un símbolo para la reflexión. Así, las palabras *fundamento* (apoyo, base), *depender* (estar sujetado por arriba), *fluir de* (en lugar de seguirse), *sustancia* (soporte de los accidentes, según lo explica Locke) e innumerables más, no son esquemáticas, sino hipotiposis simbólicas y expresiones para conceptos, no por medio de una intuición directa, sino sólo según la analogía con la misma, es decir, la transferencia de la reflexión sobre un objeto de la intuición a otro concepto totalmente distinto, al cual quizá no pueda jamás corresponder directamente una intuición». Sobre esta cuestión se consultará con seguro provecho el trabajo de M. Cohen-Halimi, *Entendre raison. Essai sur la philosophie pratique de Kant*, París, Vrin, 2005.

[19] Cf. Lebrun (2008: p. 448): «Lo suprasensible es a la vez la ausencia de Dios y la justificación de las retóricas».

[20] Empleamos el término «giro» con bastantes precauciones. No faltan lecturas de la constitución de la *Crítica del Juicio* que recurren a un presunto *ethical turn*, como propone Zammito (1992: p. 6). Como indicamos más adelante en esta presentación, nos parece más oportuno con-

> [C]omo las leyes generales de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento, que se las prescribe a la naturaleza (aunque sólo según el concepto general de ella como naturaleza), las leyes particulares empíricas, en consideración de lo que en ellas ha quedado sin determinar por las primeras, tienen que ser consideradas según una unidad semejante, tal como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese dado igualmente a favor de nuestras facultades de conocer, para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza. [...]
> [R]esulta así que el principio del Juicio, con relación a la forma de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas en general, es la *conformidad a fin de la naturaleza* en su multiplicidad. Esto es, la naturaleza es representada mediante ese concepto como si un entendimiento encerrase el fundamento de la unidad de lo múltiple de sus leyes empíricas[21].

Si la *Erste Einleitung* se mantenía con mayor insistencia en el «fructífero *bathos*»[22] de la experiencia, con el propósito de completar el negocio crítico sometiendo a la Lógica trascendental a una suerte de *catábasis*, la *Einleitung* se centra desde el principio en el substrato suprasensible, que confiere carácter sistemático a las facultades superiores de conocer y cobra «*determinabilidad mediante la facultad intelectual*» gracias a la mediación del Juicio[23]. En la *Primera Introducción* el filósofo trascendental parece pronunciar el freudiano designio de Hera: *si flectere nequeo superos, Acheronta movebo*, mientras que el autor de la *Introducción* publicada en 1790 ha recobrado esperanzas de llegar a un acuerdo con los dioses «de arriba» relativo a las formas de inteligibilidad del subsuelo. No se aprecian sig-

siderar que las introducciones de la *Crítica del Juicio* despliegan condiciones de la filosofía trascendental que no habían sido analizadas de manera autónoma, recurriendo sin duda a argumentos diversos en cada una de ellas.

[21] *KU*, *Einl.*, AA V: 180-181.

[22] *Proleg.*, AA IV: 373, nota.

[23] *KU*, *Einl.*, § IX, AA V: 196.

nificativos desajustes teóricos entre ambas versiones, pero es innegable que una lectura atenta de la *Erste Einleitung* sorprenderá por la libertad con que este escrito persigue las raíces de los fundamentos últimos del conocimiento trascendental de la naturaleza. La misma repetición obsesiva del motivo de la «técnica», que la *Einleitung* destinará al lugar de lo teórico-práctico, es sintomática de que estamos asistiendo a una investigación en ejecución. La posterior presentación de la función mediadora del Juicio en el conjunto de las facultades del ánimo ofrece, sin embargo, un contenido más organizado, resultado de un plan de trabajo cuidadosamente sopesado por el autor, en lo que debe declararse o silenciarse, que con todo no invalida la exposición contenida en la primera versión. La decisión de Kant de poner esta última en manos de su antiguo discípulo Beck, según confirma la correspondencia que ambos mantienen, responde a la confianza en que un escrito que se ocupa de manera tan obsesiva de la conformidad de la naturaleza a nuestra capacidad para pensarla ofrezca una versión más completa de lo que está en juego en esta cuestión. Pero el respeto reverencial de Beck por el texto, al limitar su labor de edición a la selección de extractos literales, lo condenará a permanecer alrededor de un siglo en el purgatorio. Semejante devoción inhibe el pensamiento y mutila, como era de prever, la *Erste Einleitung*, precisamente el proceder menos indicado si se pretendía que el escrito abandonara su hermetismo.

A pesar de que hemos decidido recoger en un apéndice los materiales de la correspondencia más reveladores en relación con la tortuosa edición de la *Primera Introducción*, reuniremos a continuación algunas indicaciones que pueden resultar de utilidad con vistas a localizar este texto en el horizonte de composición de la *Crítica del Juicio*. El epistolario de Kant refleja que el catálogo con las novedades editoriales previstas

para la Feria de Leipzig de 1787 anunciaba una *Crítica del gusto*[24]. Pero Kant confiesa en junio de ese mismo año no haber podido dedicarse aún a esa obra como hubiese deseado, al tener que invertir todas sus fuerzas en la finalización de la *Crítica de la razón práctica*[25]. Sin embargo, la entrega al editor Hartknoch de la segunda *Crítica*[26] tampoco termina de dar un impulso perceptible a la redacción de la tercera. Si bien el autor prevé que el manuscrito correspondiente estará listo para su envío a la imprenta hacia Semana Santa del año siguiente, en una carta de marzo de 1788[27] procrastina el plazo hasta la Feria literaria de septiembre, conocida como *Michaelismesse*, toda vez que se encuentra ocupado con el texto *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía*, «tercera navegación» acerca de la conveniencia hermenéutica del concepto

[24] Carta de Bering a Kant, 28 de mayo de 1787 (AA X: 487). Debemos a Sgarbi (2010: p. 34) una útil referencia acerca del profesor Georg Andreas Will, difusor de la *Crítica de la razón pura* en la Universidad de Atdorf, quien en sus *Vorlesungen über die kantische Philosophie* (1788) indica igualmente que en el catálogo arriba aludido estaba anunciada una *Grundlegung zur Kritik des Geschmacks*, lo que confirma que la noticia se había divulgado considerablemente entre los lectores de Kant. Una referencia adicional la suministra la carta del editor de la *Crítica de la razón pura*, Johann Friedrich Hartknoch (6 de enero de 1788), que se interesa por las intenciones de Kant de publicar en su sello editorial la obra anunciada, mencionada con un título algo alterado con respecto al que figura en el catálogo de la Feria de Leipzig. Acerca del sistema de venta por *Pränumeration*, extendido en las editoriales de la época, remitimos a las informaciones contenidas en el apéndice, n. 41.

[25] Carta de Kant a Chr. G. Schütz, 25 de junio de 1787 (AA X: 490). Sgarbi (2010: p. 33) no comparte el criterio de Tonelli, al considerar que la literalidad de la carta no demuestra que Kant no hubiese comenzado a redactar una *Grundlegung der Kritik des Geschmacks* a la altura de junio de 1787.

[26] Carta de Kant a L. H. Jakob, 11 de septiembre de 1787 (AA X: 493). Posibles retrasos del correo explican que el 6 de enero de 1788 este editor pida cuentas a Kant sobre la *Crítica de la razón práctica* y una *Crítica del gusto bello* [*Kritik des schönen Geschmacks*].

[27] Carta de Kant a C. L. Reinhold, 7 de marzo de 1788 (AA X: 532).

de raza humana, a la que se incorpora esta vez la polémica mantenida al respecto con G. Förster. Kant sólo enviará para su impresión el manuscrito de este escrito polémico el 28 de diciembre de 1787. La simultaneidad de ambas redacciones puede explicar la denominación de Teleología dada a la nueva Crítica en ciernes, en una carta en la que Kant declara haber descubierto una nueva fuente de principios *a priori*, que esta vez conciernen al gusto[28]. Si bien numerosos intérpretes se han atrevido a aventurar qué partes de la *Crítica del Juicio* —por ejemplo, la *Deducción de los juicios estéticos puros*, a la luz de lo transmitido a Reinhold a finales de 1787— y de la *Primera Introducción* podrían estar ya redactadas en ese momento, nos parece excesivamente atrevido aventurar una reconstrucción de su composición, teniendo en cuenta el natural *décalage* entre la concepción de los proyectos editoriales por parte del autor y su plasmación efectiva. Sólo en una carta destinada nuevamente a Reinhold[29], datada en mayo de 1789, es decir, tras un año sin pronunciarse sobre las vicisitudes de la nueva *Crítica*, encontramos la primera referencia a una *Crítica del Juicio*. Otra carta enviada en el mismo mes a Marcus Herz[30] sitúa la *Crítica del gusto* en el interior de una obra más ambiciosa, de nuevo llamada *Crítica del Juicio*, que según Kant saldría probablemente a la luz a tiempo para presentarse en la Feria de San Miguel.

A partir de este momento son las noticias remitidas por Kant al editor Lagarde y al amanuense Kiesewetter la fuente principal de información sobre el proceso de composición y renuncia definitiva a la *Primera Introducción*. En octubre de 1789[31]

[28] Carta de Kant a C. L. Reinhold, 28 y 31 de diciembre de 1787 (AA X: 513).
[29] Carta de Kant a C. L. Reinhold, 12 de mayo de 1789 (AA XI: 39).
[30] Carta de Kant a M. Herz, 26 de mayo de 1789 (AA XI: 48-49).
[31] Carta de Kant a Lagarde, 2 de octubre de 1789 (AA XI: 91).

Kant comunica a Lagarde que el manuscrito de la *Crítica del Juicio* está terminado y sólo queda por revisar la última parte, de suerte que es su intención remitirlo sin dilación al editor. Sin embargo, pocos días más tarde retrasa el envío hasta finales de noviembre[32], quizá porque aún debe finalizar la *Respuesta a Eberhard*[33]. En efecto, puede rastrearse en esta publicación de Kant algún pasaje prácticamente idéntico a una nota del § I de la *Primera Introducción*. Finalmente, en enero de 1790, Kant remite al editor cerca de la mitad del manuscrito (40 pliegos), con la promesa de enviar en breve la otra mitad (44 pliegos), acompañada de la Introducción, que estima tendrá una extensión de 17 pliegos y que «tal vez tenga aún que reducir»[34]. Por su parte, el 29 de enero[35] Lagarde informa a Kant de que la impresión ha comenzado y se compromete a tener la obra lista para ser distribuida en Pascua. Por lo general, los estudiosos han tomado excesivamente en serio este cálculo de la extensión definitiva del texto, llegando a considerarla un criterio inequívoco para discriminar ambas versiones de la *Introducción*, como si por alguna extraña razón Kant fuera inmune a las malas pasadas que este tipo de previsiones juegan a todos los autores, los que han sido y los que serán[36]. A co-

[32] Carta de Kant a Lagarde, 15 de octubre de 1789 (AA XI: 97).

[33] Carta de Kant a C. L. Reinhold, 1 de diciembre de 1789 (AA XI: 111). El escrito de respuesta a Eberhard y la *Erste Einleitung* contienen una nota idéntica (cf. la nota 7 de nuestra traducción), lo que favorece la tesis de una redacción simultánea de ambos textos.

[34] AA XI: 125. En opinión de G. Lehmann, «Anhang», en *Kant's Gesammelte Schriften*, Preußische Akademie der Wissenschaften, vol. XX, G. Lehmann (ed.), Berlín, W. de Gruyter, 1942, p. 476: «[A] partir del indeterminado "tal vez" de la carta de enero se puede deducir que Kant estaba aún ocupado en ese momento en dejar la *Primera Introducción* lista para su impresión. Por otra parte, no puede haber tenido la intención de redactar una nueva introducción antes del 9 de marzo. En otro caso, no habría tenido en perspectiva "abreviar" la (primera) introducción terminada».

[35] AA XI: 128.

mienzos de febrero quedaban aún por enviar 3 pliegos, pero se desprende de la correspondencia que los correspondientes a la Introducción habían descendido a 12[37]. El 9 de marzo Kant pone al editor al corriente de que el día anterior ha mandado por correo el texto restante (9 pliegos), si bien siguen quedando pendientes el prólogo y la introducción, de los que la última ha quedado demasiado extensa. Por fin, el 25 de marzo de 1790[38] Kant remite al editor 10 pliegos, consistentes en la introducción y el prólogo, que una vez impresos considera que equivaldrán a un total de 3[39]. Como bien señala Lebrun, la correspondencia no ofrece mayores detalles sobre la génesis del «escrúpulo crítico» manifestado en la carta de Kant a Beck en agosto de 1793, pero sí deja traslucir la angustia del autor por conseguir en el tiempo fijado inicialmente por él mismo un texto que sirviera como introducción de la tercera *Crítica*, a saber, que estuviera por entero al servicio de una obra acabada, en lugar de ser una suerte de caja de Pandora del negocio crítico[40].

Los juicios acerca del valor que cabe asignar a la *Erste Einleitung* son tan dispares que podemos hablar sin reparos del *conflicto de las interpretaciones* suscitado por este escrito, hecho nuevamente sintomático de su problematicidad. Hay

[36] En su trabajo «La formazione del testo della *Kritik der Urteilskraft*» (1954: p. 430), Tonelli subraya que el cálculo no fue nunca más que eso, mero cálculo, que peripecias varias a las que ningún proceso de redacción puede sustraerse se encargaron de convertir en buenas intenciones que no llegaron a consumarse.

[37] AA XI: 132.

[38] AA XI: 145.

[39] El lector encontrará en el apéndice de la presente edición información sobre la polémica mantenida por G. Lehmann y N. Hinske a propósito de la identidad de la versión de la Introducción que Kant se propone acortar, con arreglo a los datos aportados por su correspondencia.

[40] El lector encontrará un compendio de las hipótesis acerca de la génesis de la *Crítica del Juicio*, con la consiguiente fijación temporal de la redacción de la *Primera Introducción*, en Sgarbi (2010: pp. 42-62).

quien considera que la introducción publicada en 1790 tan sólo altera el modo de exposición de los problemas. Hay quien piensa que la creciente urgencia del autor para disponer de una nueva versión responde únicamente a la voluntad de disminuir su desasosegante tamaño. Hay quien reconstruye, combinando datos extraídos de la correspondencia, la insatisfacción de Kant con la oscuridad expositiva de la *Erste Einleitung*. Así, podemos pasar del dictamen de Buek, primer editor que maneja el manuscrito de Kant:

> La *Primera Introducción a la Crítica del Juicio*, como muestra el manuscrito de Rostock, es un tratado completo y autosuficiente, que tiene interés por varios pensamientos peculiares y particularidades terminológicas y aclara y completa en ciertos aspectos el curso de ideas de la *Crítica del Juicio* (1914: p. 587),

a la confianza de H. W. Cassirer en la ausencia de disparidad doctrinal entre ambas introducciones,

> Kant sólo tenía una razón, muestra Buek, para sustituir la introducción original por una segunda, y esta razón fue la longitud. Esta es, en efecto, la única razón que Kant da para rechazarla. Lehmann, que publicó la *Primera Introducción* en la *Philosophische Bibliothek* en 1927 afirma que «la *Primera Introducción* fue rechazada por Kant no sólo debido a su prolijidad, sino porque representaba como un todo un estadio de transición en el desarrollo de su pensamiento». Por mi estudio del texto, sin embargo, estoy convencido de que Buek tiene razón y de que la única razón para que Kant rechazara la *Primera Introducción* es la que él mismo da. No he sido capaz de descubrir diferencias doctrinales importantes entre las dos introducciones. Tengo la impresión de que presentan el mismo problema de dos maneras diferentes. Es natural que la primera tuviera tanto las ventajas como las desventajas de un informe más elaborado, mientras que la segunda las de una versión más concisa (1970: p. 97),

hasta llegar a la perplejidad de G. Tonelli frente a la complejidad del escrito:

> el texto está entre los más difíciles y sibilinos que Kant haya escrito nunca y su interpretación es cualquier cosa menos clara (1968: p. 168),

o al mayor aprecio de L. Anceschi por la primera versión frente a la segunda, en virtud de la capacidad de la *Erste Einleitung* para aproximar al lector al «secreto guardado bajo siete llaves de la *Crítica del Juicio*»:

> Puede ser que la *Introducción* publicada parezca más madura, de estructura más regular, pero la inédita es ciertamente más rica en apuntes y revelaciones. Por otra parte, la estrategia es distinta en los dos casos: en una, Kant procede como emboscado, en secreto, entre ambages que no sabemos hasta qué punto son calculados. En la otra, procede abiertamente en la medida en que le es posible, no sin momentos de manifiesta agresividad. Conociendo los tiempos de elaboración, podemos decir que el filósofo ha ejecutado una suerte de preocupada interiorización y ocultación. [...]
> A través de la lectura de la *Primera Introducción* se aprecia cómo Kant advirtió en el fondo y de manera abierta el extraordinario desenlace de su investigación. En la *Introducción* y en la *Crítica del Juicio* todo eso se lee con dificultad, por ello la *Primera Introducción* manifiesta ser, antes que nada, un instrumento sumamente útil para entrar en el secreto guardado bajo siete llaves de la *Crítica del Juicio*.

P. Menzer, por su parte, estima que los recortes sufridos por la *Erste Einleitung* no afectan meramente a aspectos formales del texto, sino que conciernen especialmente a «las partes que tratan acerca de la conformidad a fin de la naturaleza»[41], de manera que la segunda versión mostraría un tratamiento más equilibrado de las dos partes de la tercera *Crítica*. Este estudioso advierte que la primera redacción de la Introducción confirma también que los problemas tomados en consideración en la *Crítica del Juicio* «se encon-

[41] Menzer (1952: p. 117).

traba[n] en vivo desarrollo»[42] en el momento de su escritura, extremo que según Lehmann debe llevarse aún más allá de la tercera *Crítica*. En efecto, si la «sistemática de lo particular»[43] —o la elocuente *Besondergesetzlichkeit* acuñada por B. Bauch (1923)— es el asunto capital planteado por ambas introducciones, el *Nachlaßwerk* seguirá examinando los numerosos cabos que quedan sueltos en 1790. El saldo arrojado por la atención que la *Kant-Forschung* ha dirigido al escrito confirma que nos hallamos ante un auténtico laboratorio o taller del pensamiento kantiano, en el que poco podía hacerse para ocultar el esfuerzo del autor por llegar a conocer con la suficiente penetración una necesidad subjetiva que responde en buena parte a la pregunta *¿cómo es posible la facultad de pensar?*[44]

Pero el alcance de la aportación de la *Erste Einleitung* a la hermenéutica del problema del Juicio no ha sido el único eje de la polémica entre los lectores del texto, cuyos rescoldos indican hoy en día que seguirá dando que hablar, sino que el proceder conveniente para presentar al público el texto ha sido también motivo de controversia, en ocasiones rayana en la invectiva. Ciertamente, hablamos de un texto que no fue publicado en su integridad hasta el siglo XX, del que durante décadas sólo se dispuso bajo la forma de un compendio de la

[42] *Op. cit.*, p. 118.

[43] Lehmann (1969: p. XVI).

[44] *KrV*, A XVI: «[L]a cuestión principal sigue siendo siempre: ¿qué, y cuánto, pueden conocer el entendimiento y la razón, despojados de toda experiencia? Y no ¿cómo es posible la *facultad de pensar* misma? Como esto último es, en cierto modo, una búsqueda de la causa de un efecto dado y, por tanto, tiene alguna semejanza con una hipótesis (aunque, como mostraré en otra ocasión, no es efectivamente así), parece entonces que fuera este un caso en el que me permito *opinar*, y que por tanto el lector deba ser también libre de *opinar* de otro modo». La *Erste Einleitung* parece ser esa «otra ocasión» en que Kant estaba pensando en 1781.

obra de Kant, elaborado de manera algo mecánica con fines divulgativos. Esto equivale a decir que la *Primera Introducción* no interesó por sí misma hasta muy tarde, al desconocerse en la larga fase de su difusión inicial cuál era su figura íntegra. A veces, la mala conciencia por esta falta de atención ha conducido a los intérpretes a cometer excesos incomprensibles. Tal es el caso de N. Hinske, que no dudó en presentar su edición diplomática del escrito de Kant como la definitiva. El habitual recurso de Hinske a términos grandilocuentes hace difícil no conceder a Lehmann la razón cuando sostiene que hablar de la mejor edición es un anhelo tan difícil de satisfacer como el intento de averiguar quién es la mujer más bella, por mucho que los *Idealtypen* weberianos[45] puedan hacer para refinar la pesquisa y garantizar el éxito. En efecto, si las traducciones envejecen irremediablemente, también las ediciones han de atravesar ese amargo trance. La mejor muere junto con quienes se sirvieron buenamente de ella para acceder a una obra. Pero nada de malo hay en ello. El traductor y editor que se cree legitimado para aplicar al resultado de su trabajo la sentencia *exegi monumentum aere perennius* lo condena a rehuir de toda porfía como si fuera la muerte, de manera que esa displicencia constante frente a la disputa lo echará a perder. Idéntica sensatez encontramos en la siguiente carga de profundidad dirigida a los presupuestos editoriales de Hinske:

> [S]ería motivo de celebración incluso una octava o decimotercera nueva edición de la *EE* (quizá ya la hay en alguna parte del mundo). Pero podría pensarse que sería más funcional enriquecer la *Kant-Forschung* con material *nuevo*. La filología no consiste tanto en proporcionar puntos, lugares borrados o tachados, pelos en la tinta, rarezas ortográficas y menudencias de ese género, sino en la interpretación y, a este respecto, no

[45] Lehmann (1967: p. 590).

en la indicación de mejoras sin ningún alcance, sino en hacer posible la correcta comprensión del todo[46].

No puede haber dos métodos de edición más enfrentados. Ni previsiones menos halagüeñas de que en los estudios kantianos reine alguna vez una fiable paz perpetua que no equivalga a la paz de los cementerios. Lehmann critica los presupuestos de la «transcripción diplomática» de Hinske y alberga dudas acerca de los beneficios reales de una edición facsímil de la *Primera Introducción*. De hecho, tal reproducción recoge la integridad de los pasajes borrados o directamente eliminados y atribuye anomalías en la redacción únicamente al amanuense Kiesewetter[47], nunca a Kant. Hinske, a su vez, critica en general el proceder editorial de la *Akademie-Ausgabe*, cuyo volumen XX recoge la *Erste Einleitung*, al cuidado editorial de Lehmann, basándose en el hecho de que ninguno de los manuscritos que la Academia pone a disposición del público coincide con la versión que Kant facilitó al cajista. Hinske, en la línea de W. Weischedel, tiende a abominar de todas las enmiendas formales a los textos de Kant, que tilda de falsificaciones del pensador[48]. Más concretamente, reprocha con dureza las inexactitudes que acarrea la edición de la *Erste Einleitung* a cargo de la Academia, por no haber depurado las oscilaciones entre la ortografía seguida por Kant y por Kiesewetter, llegando a la conclusión de que sólo una edición diplomática del escrito pondría fin a la inadmisi-

[46] *Op. cit.*, p. 599.

[47] Hay diferencias de ortografía entre el texto de Kant (véase el caso del término «transscendental») y el del amanuense Kiesewetter («trascendental»). Este último titubea, por ejemplo, entre la grafía «Critik» y «Critick». Acerca del valor que el hallazgo del manuscrito de la *EE* supuso para el conocimiento del proceder de Kant en el período de preparación y transcripción de sus publicaciones recomendamos la lectura de Stark (1988: pp. 7-29).

[48] Mertens (1973: p. 248).

ble tendencia que lleva a acusar de todos los defectos de ortografía y puntuación a un cajista un tanto desidioso. Aparte de este reproche, la falta de atención a la *Originaldrucke* dificultaría identificar las distintas capas de elaboración del manuscrito[49]. Por su parte, Lehmann adoptó como máxima de su edición el siguiente proceder: «Dar tan pocas lecciones pedantes a Kant como se pueda. Sólo se ha modernizado la ortografía y la puntuación»[50]. Las objeciones dirigidas a esta edición por N. Hinske se sustancian en la siguiente observación, recogida al final del prefacio «Zur Geschichte des Textes» de su edición facsímil, mencionada arriba:

> Así, el volumen XX de la edición de la Academia no sólo ofrece en muchos lugares un texto tergiversado e incorrecto, en lo que concierne a la *Primera Introducción a la Crítica del Juicio*. Al mismo tiempo transmite al lector una imagen enteramente falsa del carácter de un texto manuscrito redactado en su integridad por Kant, de su constitución, de sus diversos estratos y de sus dificultades. La edición presente intenta, a la vez, subsanar el vacío dejado[51].

Que el estudioso y lector de la obra de Kant juzgue por sí mismo si la edición de la Academia merece recibir semejantes impugnaciones. A nuestro juicio, el profesor Hinske lleva a un estéril extremo el *dictum* de Juan Ramón Jiménez, según el cual «en ediciones distintas los libros dicen cosas distintas». ¿Qué posición habría tomado Kant en medio de este ruido de sables erudito? A veces, los textos más discretos proporcionan

---

[49] Mertens (1973: p. 593). Este reproche ha sido recientemente secundado por W. Stark. Sin embargo, con respecto a este punto Lehmann plantea, a su vez, una objeción de envergadura, pues en la medida en que es el color de tinta empleado por el autor el que permite datar unas y otras correcciones y notas al texto, sería preciso que la edición diplomática lo tuviera en cuenta, rasgo del que carece la preparada por Hinske.

[50] Lehmann (1969: p. X); cf. AA XX: VII.

[51] Hinske (1965: p. xii).

las mayores enseñanzas. En una carta al editor de la *Crítica del Juicio*, Christian Lagarde, Kant manifiesta su desconfianza hacia una expresión como la de «edición mejorada»[52], que Lagarde pretendía injertar a modo de reclamo en la portadilla de los volúmenes de la reedición de la tercera *Crítica*. El autor declinó la sugerencia del editor al estimar que la mencionada expresión no aportaba ninguna información interesante sobre la obra, amén de resultar algo jactanciosa.

Pero, volviendo a nuestra pregunta inicial, ¿qué razones movieron a Kant a descartar definitivamente la *Erste Einleitung*? En la correspondencia mantenida durante los meses álgidos de la confección de la tercera *Crítica*, de los que no están ausentes los momentos de tribulación, destaca la incomodidad del autor con las dimensiones nada oportunas del escrito. Esta es una propiedad de los escritos en que el contexto de descubrimiento avasalla al de justificación. En casos semejantes sólo el paso del tiempo permite tomar distancia con respecto al resultado obtenido y reelaborar la argumentación. Por otro lado, la carta que Kant remite al amanuense Kiesewetter el 25 de marzo de 1790 contiene una alusión a la mayor claridad expositiva de la segunda versión de la introducción. La nueva redacción no sólo ofrecía una extensión más aceptable, sino que había remediado problemas que afectaban a la inteligibilidad del texto. La atracción ejercida por el sintagma «técnica de la naturaleza» en la *Erste Einleitung* tenía la ventaja de convertir inmediatamente en centro de atención el asunto en discusión, a saber, la presuposición llamativa que el Juicio necesita postular para descender sin temor ni temblor a las capas más empíricas de la naturaleza. Pero, al mismo tiempo, esa presencia tan imponente corría el riesgo de no dejar ver los árboles. Lehmann[53]

[52] Carta de 21 de diciembre de 1792, AA XI: 397.
[53] (1969: p. XI).

estima que la *Primera Introducción* adolecía de demasiadas deficiencias, que desaconsejaban su uso para hacerse cargo de manera equilibrada del conjunto de la tercera *Crítica*. Por de pronto, el texto no había sido capaz de exponer con la debida nitidez la «unidad de lo suprasensible», de la que dependía la transición de la esfera de la naturaleza a la de la libertad. Su punto de partida había sido la demarcación cabal entre filosofía teórica y filosofía práctica. Nos parece, sin embargo, desorbitada la lectura de V. Mathieu[54] sobre la existencia de dos introducciones a la obra. Según Mathieu, la «técnica de la naturaleza» vendría a ser algo así como un exceso proto-romántico de Kant, hasta el punto de considerar que la expresión remite más a una condición ontológica que a un principio heurístico, lo que complicaría enormemente su integración en la filosofía trascendental. Sin duda alguna, merece atención el hecho de que la expresión señalada no aparezca en la *Einleitung* más que una sola vez[55], para reaparecer con fuerza en la parte correspondiente a la *Crítica del Juicio teleológico*. Pero en ningún momento la *Naturtechnik* opera como un principio dogmático-ontológico en la *Crítica del Juicio*, sino más bien como uno de índole crítico-trascendental. La *Metodología* de la *Crítica del Juicio teleológico* no deja tampoco de insistir sobre el carácter crítico —no dogmático— de la teleología. La misma mención en la *Erste Einleitung* a una inquietante «conformidad a fin absoluta»[56] tiene poco de metafísica, pues sólo se la encontrará en la figura exterior de las formas naturales o en la estructura interna de los organismos si se cuenta de antemano con una idea como fundamento de su posibilidad. Lo absoluto no remite, pues, a una presunta constitución objetiva

[54] *Kants Opus Postumum*, Fráncfort, 1989, pp. 242-250.
[55] *Einl.*, § VIII, AA V: 193.
[56] *EEKU*, § VI, AA XX: 217; cf. *EE*, § VII, AA VII: 220.

de las cosas, sino a las profundas raíces de la actividad reflexionante del Juicio, en cuya dirección señala la técnica de la naturaleza. Como ya se sostenía en el *Apéndice de la Dialéctica trascendental* de la *Crítica de la razón pura*, sólo la experiencia tiene autoridad suficiente para convertir un *nexus finalis* en un *nexus effectivus*[57], de suerte que el primero actúa en todo momento como un juicio provisional[58].

§ 2. LA PESADILLA DE LINNEO

Como ha puesto de manifiesto el parágrafo anterior, la *Primera Introducción de la Crítica del Juicio* posee una accidentada historia. Sin embargo, es preciso sumergirse en la literalidad del texto si se quiere dar con el «único pensamiento» que protagoniza la exposición. Varios estudiosos de este escrito lo han identificado con la expresión *técnica de la naturaleza*. Ese único pensamiento no es un conocimiento común que haya podido derivarse de nuestra experiencia acerca de la naturaleza, sino el producto de una mirada «artificial»[59] que garantiza la adecuación o acomodación de las formas múltiples de la naturaleza a la clasificación según las instancias lógicas de los géneros, las especies y las sub-especies. Cuando en ese texto se afirme que el principio oriundo del Juicio reflexionante es el principio de especificación de las

---

[57] *KrV*, A 687-688/B 715-716. El estudio interpretativo que los editores M. Frank y V. Zanetti dedican a la *Erste Einleitung* añade un apunte de interés (2001: p. 1168): «Pero el discurso de una realidad objetiva, fundada en la experiencia, de la conformidad a fin sólo es una tendencia en la *Erste Einleitung* y, como se ha dicho, tampoco es expulsada de la versión publicada de la *KU*».

[58] Sobre el sentido y alcance de los *vorläufige Urteile*, cf. *Logik-Jäsche*, AA IX: 74 y 76.

[59] *EEKU*, § V, AA XX: 215.

leyes de la naturaleza con arreglo a un sistema lógico, tal aseveración equivaldrá a considerar a la naturaleza como técnica en virtud de una «proporción que las cosas mantienen con nuestro Juicio»[60]. La «desproporcionada prolijidad»[61] de la *Primera Introducción*, que desaconseja convertirla en la presentación oficial de la obra, no impide que en 1792 Kant siga considerándola la pieza más adecuada para acceder al contexto de descubrimiento de una «presuposición particular y extraña de nuestra razón»[62], a la que los científicos y naturalistas recurren sin atender a sus últimos fundamentos, hacia los que únicamente el filósofo trascendental manifiesta el debido cuidado teórico. El hecho de que la *Primera Introducción* fuera descartada como presentación del contenido y límites de la tercera *Crítica* no niega que esas páginas de una extensión tan descortés hayan contribuido a definir, con una exactitud con la que el *Apéndice de la Dialéctica trascendental* de la primera *Crítica* no podía competir, la existencia de una presuposición necesaria para todos nuestros conceptos y juicios, a saber, el principio trascendental de conformidad a fin. Queremos decir con ello que la incomodidad que rodea a ese huidizo conocimiento técnico y artificial, que amplía nuestra noción sobre la naturaleza, no es incompatible, todo lo contrario, con la persistencia de una lenta investigación sobre las condiciones de posibilidad de la reflexión, es decir, sobre la «objetividad presuntiva»[63] con que cuenta siempre nuestro pensamiento más salvaje. La indagación inacabada contenida en la *Primera Introducción* parece haber retirado de la diosa Isis todos los

[60] *Loc. cit.*
[61] Carta de I. Kant a J. S. Beck, 4 de diciembre de 1792, AA XI: 396.
[62] Carta de I. Kant a J. S. Beck, 18 agosto de 1793, AA XI: 441. La *Einleitung* conserva también huellas de la incomodidad y extrañeza que rodean a esta presuposición, cf. § V, AA V: 187.
[63] Lebrun (2008: p. 278).

velos que le daban un aspecto temible, sin llegar al extremo de mostrarla en su inasequible desnudez. En efecto, la técnica de la naturaleza es el primer ropaje con que se reviste la diosa, confeccionado con el más humilde y al mismo tiempo el más recio y entramado de los tejidos. Gracias a él no perdimos el lenguaje en el extranjero, por decirlo con la tan hermosa como siniestra imagen de *Mnemosyne*. Esa capa protectora sitúa al científico y al artista en una igualdad de condiciones inesperada con el infante, pues los tres se descubren capaces de tener experiencia de la conformidad de la naturaleza a los filtros lógicos del ánimo humano. Ciertamente, el científico buscará reencontrarse con el asombro primigenio resultante del hecho de advertir que hay un mundo y que ese mundo está poblado de cosas, experiencia infantil donde las haya. Nadie ha descrito este acontecimiento con la maestría de Chesterton en *Ortodoxia*:

> Así como a todos nos gustan las historias de amor, porque hay en ellas un instinto de sexo, a todos nos gustan las fábulas asombrosas, porque tocan la fibra del antiguo instinto de asombro. Esto lo prueba el hecho de que cuando somos muy niños no necesitamos cuentos de hadas; solamente necesitamos cuentos. La vida resulta bastante interesante. Un chico de siete años se entusiasma si le dicen que Tomás abrió una puerta y vio un dragón. Pero un chico de tres años se entusiasmará si le dicen que Tomás abrió una puerta. A los chicos les gustan los cuentos románticos; pero a los bebés les gustan los cuentos realistas, porque los encuentran románticos. En realidad, un bebé, pienso que aproximadamente, es la única persona que puede leer una novela realista moderna sin aburrirse.
> Esto prueba que las fábulas infantiles sólo son eco de un sobresalto, casi pre-natal, de interés y de asombro. Estas fábulas dicen que las manzanas son doradas, con el único fin de resucitar el momento olvidado en que descubrimos que eran verdes[64].

[64] Ed. Porrúa, 1986, p. 33.

El texto de Chesterton proporciona un brillante comentario del siguiente pasaje del § VI de la *Einleitung*:

> En realidad, si en la coincidencia de dos percepciones con las leyes, según conceptos generales de la naturaleza (las categorías), no encontramos ni podemos encontrar el menor efecto sobre el sentimiento de placer en nosotros, porque el entendimiento en esto procede de manera necesaria sin intención alguna, con arreglo a su naturaleza, en cambio, descubrir que dos o más leyes empíricas y heterogéneas de la naturaleza son unificables bajo un principio que las comprende a ambas es el fundamento de un placer muy notable, a menudo hasta de una admiración, incluso de una admiración tal que no cesa, por mucho que se esté bastante familiarizado con el objeto de la misma. Ciertamente ya no experimentamos placer alguno notable en la comprensibilidad de la naturaleza ni en la unidad de su división en especies y géneros, sólo por medio de lo cual son posibles los conceptos empíricos por los que la conocemos con arreglo a sus leyes particulares. Pero este [placer] ha existido con certeza en su tiempo, y sólo porque la experiencia más común no sería posible sin él, ha ido mezclándose paulatinamente con el mero conocimiento hasta dejar de ser notado de modo particular. Hay, pues, algo en el enjuiciamiento de la naturaleza que hace atender a la conformidad a fin de la misma para nuestro entendimiento: un empeño para conducir en lo posible leyes heterogéneas de aquélla bajo otras más elevadas, aunque siempre empíricas, para, cuando esto tiene éxito, experimentar placer en esa concordancia con nuestra facultad de conocer, concordancia que nosotros consideramos como meramente contingente[65].

El extracto distingue entre la impasibilidad anímica con la que las percepciones del sujeto conocedor se van integrando en una única experiencia —el negocio del conocimiento transcurre entre el silencio de los órganos— y el «placer muy notable», a menudo lindante con una admiración incesante, que

[65] *KU, Einl.*, AA V: 187-188; cf. el análisis y comentario de este pasaje en Kulenkampff (1978: p. 51 y ss.).

despierta el *factum* de la subsunción de dos leyes empíricas y heterogéneas de la naturaleza bajo un principio común[66], de suerte que el sentimiento placentero por haber satisfecho un anhelo teórico inconsciente delata el alcance de la operación anímica implicada en este último caso. Si esa admiración no se embrida, puede conducir al delirio del que dan cumplido ejemplo Platón y Pitágoras[67]. Sabemos que, a pesar de la dificultad para encontrar restos mnémicos de ello, la experiencia más común no habría sido posible en ausencia de este sentimiento de placer —que tiene como contrapartida el disgusto generado por la efectiva obstaculización de la esperanza de apropiación de la riqueza cualitativa del mundo mediante instancias lógicas—, pero ese sentimiento nos queda ya muy lejos, pues se ha ido debilitando al mezclarse con las fases más mecánicas de la actividad cognoscitiva. Lo recuperaremos por una vía indirecta, a saber, no con ocasión de la configuración del conocimiento de la naturaleza con arreglo a leyes trascendentales, sino desde la experiencia de promoción de la diversidad empírica a unidad conceptual. Esta promoción de la materia a la forma brinda la ocasión para reconocer que la facultad de juzgar posee fuste trascendental, al identificar en ella el empeño para volver inteligibles a todas las formas naturales sin excepción. El § IV de la *Erste Einleitung* presenta este mismo *studium* desde el punto de vista contrario al reflejado en el pasaje que venimos de comentar, a saber, desde el temple de la amenaza y el temor a quedarnos sin conceptos:

[66] *KU, Einl.*, § VI, AA V: 186-187. Engfer (1981: p. 134) ha lamentado la escasa atención que los estudios kantianos han dedicado a calibrar la implicación del placer en el proceso de obtención de cualquier conocimiento, a pesar de que las dos introducciones de la *Crítica del Juicio* suministren varios pasajes que afirman justamente que el placer está radicalmente entrañado en las operaciones más básicas que nos permiten comprender el mundo circundante.

[67] *KU*, § 62, AA V: 363-364.

> [Q]ue aquella preocupante divergencia ilimitada de las leyes empíricas y heterogeneidad de las formas naturales no convenga a la naturaleza, sino que esta más bien se adecue a una experiencia por la afinidad de las leyes particulares bajo las más universales como un sistema empírico, es una *presuposición* trascendental subjetivamente necesaria.
> Ahora bien, esta presuposición es el principio trascendental del Juicio. [...] [E]l Juicio, al que incumbe llevar las leyes particulares, también según lo que tienen de distinto entre las mismas leyes universales de la naturaleza, bajo leyes más elevadas, si bien siempre empíricas, tiene que disponer un principio semejante como fundamento de su proceder. Pues, si caminara a tientas entre formas naturales, cuyo concierto recíproco con vistas a leyes comunes empíricas más elevadas el Juicio consideraría, empero, enteramente contingente, resultaría aún más contingente que *percepciones particulares* se adecuaran alguna vez fortuitamente a una ley empírica. Pero, sin presuponer una forma semejante en la naturaleza mediante un principio *a priori*, sería aún mucho más contingente que leyes empíricas múltiples quedaran trabadas con arreglo a la unidad sistemática del conocimiento natural en una experiencia posible *enteramente interconectada*[68].

El texto está atravesado por una inquietud que se agudiza en el § siguiente de la *Erste Einleitung*. Nos referimos a una nota de Kant al margen del § V, en la que se señala que Linneo[69] no habría podido edificar su complejo sistema clasificatorio en caso de haber tenido que comprobar y confirmar, cada vez que detectara una nueva piedra, por ejemplo, el denominado granito, su pertenencia al mismo género supremo que el resto de las analizadas hasta el momento. Ambos pasajes hablan del temor, de un siniestro temor ante la figura, crecientemente amenazadora, de la falta del concepto, cuya función mantiene una insospechada cercanía con aquella que Freud

[68] *EEKU*, § IV, AA XX: 210.
[69] *EEKU*, § V, AA XX: 215-216, nota.

atribuyera al primitivo sentimiento de culpabilidad[70]. Si en la evaluación freudiana de las operaciones responsables de la salida del hombre de la naturaleza y su consiguiente ingreso en la cultura es el deseo mismo el que «comprende», en beneficio de su propia supervivencia, la necesidad de abandonar el desasosegante reino de la ambivalencia[71], también el naturalista, al que Kant toma como ejemplo del alcance que el principio trascendental de conformidad a fin ejerce sobre el método científico, sentiría como una amenaza constante que su investigación se viera constantemente interrumpida por la sospecha de que cada nuevo ente descubierto pudiera comportar una suerte de reinvención del mundo y sus categorías. Se advierte con ello que una combinación de inquietud frente a la esterilidad conceptual y de amor a la materialidad del mundo se encuentran a la base de la genealogía kantiana del pensamiento, de suerte que la presuposición subjetivo-trascendental de la acomodación de las formas naturales al concepto resultará ser

[70] Cf. Freud, *El malestar en la cultura* (1929), trad. esp. de R. Rey y L. López-Ballesteros, 2010, 3ª ed., p. 125: «Dado que el hombre no ha sido llevado por la propia sensibilidad a tal discriminación [*sc.* entre "bueno" y "malo"], debe tener algún motivo para subordinarse a esta influencia extraña. Podremos hallarlo fácilmente en su desamparo y en su dependencia de los demás; la denominación que mejor le cuadra es la de "miedo a la pérdida del amor". [...] Así pues, lo malo es, originalmente, aquello por lo cual uno es amenazado con la pérdida del amor; se debe evitar cometerlo por temor a esta pérdida».

[71] Cf. *op. cit.*, p. 135: «Creo que por fin comprenderemos dos cosas: la participación del amor en la génesis de la conciencia y el carácter fatalmente inevitable del sentimiento de culpabilidad. Efectivamente, no es decisivo si hemos matado al padre o si nos abstuvimos del hecho: en ambos casos nos sentiremos por fuerza culpables, dado que este sentimiento de culpabilidad es la expresión del conflicto de ambivalencia de la eterna lucha entre el Eros y el instinto de destrucción o de muerte»; cf. también en lo que respecta al sentimiento primitivo de ambivalencia afectiva, introducido por Bleuler, los siguientes textos de Freud: *Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte* (1915) y *Tótem y tabú* (1912).

la pieza que proporcione a la Lógica trascendental su imprescindible y definitivo subsuelo. La capacidad de pensar encuentra su verdadero comienzo en la reflexión y, por así decir, resuelve por sí misma el problema de su institución[72]. Justamente ese giro inesperado del pensamiento sobre sí mismo, en busca del *ritornello*[73] que le permita salir airoso de las peores pesadillas lógicas, explica la impresión de *tautología* que Kant reconoce al descubrir el principio de la reflexión, es decir, el principio de conformidad a fin de la naturaleza:

> A primera vista, este principio no tiene el aspecto de una proposición sintética y trascendental, sino que parece ser más bien tautológico y formar parte de la mera Lógica. En efecto, la Lógica enseña a comparar una representación dada con otras y a hacerse un concepto, mediante la selección de aquello que esa representación tiene en común con diversas representaciones como una marca para el uso general. Pero no enseña nada acerca de si la naturaleza deba mostrar para cada objeto aún muchos otros como objetos de la comparación, que tengan en la forma algo en común con él. Más bien, esta condición de la posibilidad de aplicar la Lógica a la naturaleza es un principio de la representación de la naturaleza como un sistema para nuestro Juicio, en el que la multiplicidad, subdividida en géneros y especies, posibilita por medio de la comparación llevar a conceptos (de mayor o menor generalidad) todas las formas naturales que se encuentren[74].

La sorpresa que el texto expresa no debe interpretarse como resultado de un descuido, pues el *factum* de la clasificación lógica de la naturaleza, hasta en sus capas más empíricas, se presenta como una suerte de *acquisitio originaria* de la filosofía

[72] Cf. Gaudet (2002: p. 155 y ss.) y Roviello (1984: p. 39).
[73] G. Deleuze, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 328: «El ritornelo va hacia el agenciamiento territorial, se instala en él o sale de él. En un sentido general, *se denomina ritornelo a todo conjunto de materias de expresión que traza un territorio, y que se desarrolla en motivos territoriales, en paisajes territoriales*».
[74] *EEKU*, § V, AA XX: 211-212, nota.

trascendental. La inquietud que el filósofo trascendental, y sólo él —resalta con decisión Kant—, empieza a sentir en relación con la atención que la Lógica trascendental reserva a lo empírico resquebraja el presunto blindaje de los límites de la objetividad fundamentada en la *Crítica de la razón pura*. Las líneas del § V de la *Erste Einleitung* confirman que era imprescindible añadir a esa fundamentación lógico-trascendental un suplemento que tomara en consideración el destino de las formas empíricas, abiertas a la heterogeneidad e incluso cargadas de incompatibilidad entre sí, debido a su decidida divergencia. El *studium*, es decir, el afán o empeño sin el que el Juicio no realizaría sus operaciones básicas sólo aparece al final de un alambicado camino que devuelve al investigador de vuelta a la posición de origen. Sin lugar a dudas, dificulta este descubrimiento el que se considere superfluo, en nombre del cierre de la Lógica trascendental al que nos referíamos un poco antes, que el tipo de unidad garantizada por las categorías del entendimiento reciba un imprescindible complemento del principio de conformidad a fin:

> Lo que la categoría es con respecto a cada experiencia particular, lo es a su vez la conformidad a fin o conformidad de la naturaleza (también en consideración de sus leyes particulares) con respecto a nuestro Juicio, según el cual la naturaleza no se representa meramente como mecánica, sino también como técnica, concepto que, si bien no determina objetivamente la unidad sintética como la categoría, proporciona, empero, subjetivamente principios que sirven como hilo conductor a la investigación de la naturaleza[75].

Kant ya había señalado en escritos del periodo pre-crítico[76] el diferente nivel en que se encuentran la pregunta por la *posibilidad* de una naturaleza *en general* y la que investiga la

[75] *EEKU*, § II, AA XX: 204, nota.
[76] Cf. *Theorie des Himmels* (AA I: 229-230) y *Beweisgrund* (AA II: 114).

captación conceptual de sus productos más empíricos y concretos, pero el lugar en que se tematiza propiamente ese desajuste es la *Primera Introducción*. En el § V se advierte que, si no hubiera esperanza de hallar conceptos adecuados para las formas naturales múltiples que podamos encontrar a nuestro paso, «toda reflexión se acometería de manera meramente azarosa y a ciegas»[77], lo que es lo mismo que decir que, sin hacer de la técnica de la naturaleza el principio de toda reflexión, no podríamos «orientarnos en el laberinto de la multiplicidad de leyes particulares posibles»[78]. Caminaríamos sin rumbo, los contados conceptos a nuestra disposición serían fruto del mero azar y nos moveríamos en un espacio externo a la lógica, que sería un constante galimatías. Esta restricción radical de las condiciones de captación de las formas del mundo sobrepuja con mucho a aquel *nervensaftverzehrende Werk* que Moses Mendelssohn[79] quiso encontrar en la *Crítica de la razón pura*. Sin la presuposición subjetiva que mantiene viva la investigación científica, en tanto que exploración sin límites de la realidad múltiple del mundo, volveríamos a ser como ese joven que olvidó el camino a casa, con el que G. Deleuze comenzaba su ensayo sobre la eficacia del *ritornello* para una satisfactoria implantación mundana de nuestra existencia. En realidad, nos veríamos desprovistos de la música originaria que separa a la reflexión humana, laboratorio de toda experiencia empírica, de la reflexión animal, mera función del instinto.

Sería posible realizar una lectura musical, casi rítmica, de esta «segunda navegación» crítica que supone la *Primera Introducción a la Crítica del Juicio*[80]. La radicalidad con que

[77] *EEKU*, § V, AA XX: 212.
[78] *EEKU*, § V, AA XX: 214.
[79] Carta de M. Menselssohn a I. Kant, 10 de abril de 1783, AA X: 308.
[80] L. Ribeiro dos Santos (2010) propone un ejercicio de este tipo, con un al-

plantea la pregunta por las condiciones de actividad del pensamiento vuelve indispensable que la teoría descienda del orden de la *gramática*[81] al de la *música*. En efecto, el examen de las operaciones que están a cargo de la reflexión no pretende aportar un registro de la objetividad, sino que informa sobre la receptividad del ánimo a las condiciones mínimas de la conceptualidad. El lector se ve conducido de la melodía cognoscitiva al juego armónico que subyace a la primera. La historia de la filosofía nos ha mostrado que ese descenso puede realizarse en clave ascética, en busca de un encuentro tan perecedero como consolador con la voluntad, como fue el caso de Schopenhauer[82]; pero el encuentro podría producirse tam-

---

cance más general, en el que no faltan, sin embargo, alusiones directas a este escrito de Kant; cf. V. Delbos, «Les harmonies de la pensée kantienne d'après la *Critique de la Faculté de Juger*», *Revue de Métaphysique et de Morale* 12 (1904), pp. 551-558 y F. X. J. Coleman, *The Harmony of Reason. A Study of Kant's Aesthetics*, Pittsburgh/Londres, 1974 y Giordanetti (1995).

[81] Son célebres las comparaciones kantianas del trabajo que comporta la Lógica trascendental con la elaboración de una gramática, por ejemplo, en *Proleg.*, § 39, AA IV: 322-323 y en *Fortschr.*, AA XX: 260. En un curso de Metafísica impartido en 1790-1791 (PM 78) se alude a una «gramática trascendental», que contendría el fundamento del lenguaje humano.

[82] Cf. *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, § 39 «Metafísica de la música», trad. esp. por R. Rodríguez Aramayo, FCE, 2003, p 434: «[U]na sinfonía de Beethoven nos muestra la mayor confusión, que pese a todo tiene como fundamento el orden más perfecto, el combate más intenso, que un instante después se transforma en la más hermosa armonía: es la *concordia discordante de las cosas*, una imagen fiel y completa del mundo, que gira en una inabarcable maraña de innumerables formas y se conserva mediante una continua destrucción de sí mismo. Pero al mismo tiempo en esta sinfonía nos hablan todas las pasiones y todos los afectos humanos: la alegría, la tristeza, el amor, el odio, el terror, la esperanza, etc., con innumerables matices, si bien sólo en abstracto y sin particularidad alguna, en su mera forma y sin el material, como un espíritu del mundo sin materia» y p. 441: «Quizá alguno pueda escandalizarse por el hecho de que la música, la cual eleva con frecuencia tanto nuestro espíritu como para hacernos imaginar que nos habla de otros y mejores mundos distintos al nuestro, según esta metafísica suya se limite a halagar nuestra voluntad de vivir, en cuanto presenta su esencia, le pinta de antemano su éxito y, al final, expresa su satisfacción y contento».

bién en clave de síntesis activa, de suerte que la demora reflexiva cabe la actividad del ánimo que constituye conocimiento abriera paso a una insólita felicidad. La operación reflexiva que genera el conocimiento artificial[83] de la naturaleza, mediante el que nos la representamos como apta para su clasificación lógica, regala al adulto la ocasión de volver a ingresar, esta vez de manera consciente, en el espacio medido por el lenguaje y la gramática aprendidos durante la infancia. Y ese mismo espectador adulto del mundo se convence de que sólo el lenguaje le permitirá reconstruir esa fase de las operaciones del ánimo, ya siempre sepultadas por el propósito de objetividad, casi como el psicoanalista encuentra en el discurso el único vehículo capaz de traer trabajosamente a la superficie las capas más profundas de lo inconsciente. Es bien conocida la incomodidad que la música produce en Kant. Ve en ella un arte fácilmente invasivo, poco compatible con las exigencias de la cultura y la civilización[84]. Pero no debe obviarse el hecho de que el ánimo posee los rasgos de un instrumento de cuerda, en el que resuenan y se registran las proporciones que mantienen las facultades[85]. El § VI de la *Einleitung* que reproducíamos antes señalaba que imaginación y entendimiento en concierto [*Übereinstimmung*], en el umbral de la verdad trascendental, emiten una suerte de *música callada*, carente de estridencias, como una especie de bajo continuo de la objetividad, casi inaudible para alguien que no disponga del *oído* del filósofo trascendental. Esa música siempre estuvo ahí, aunque el negocio cognoscitivo en que se embarcan las facultades impidiera que reparásemos en ella. No debería extrañar la necesidad de que la solidez de la sintaxis deba hacerse cargo,

[83] *EEKU*, § V, AA XX: 215.
[84] *KU*, § 53, AA V: 329-330.
[85] Cf. Parret (1997: p. 40 y ss.) y Foucault (2010: pp. 37-41).

siempre en clave trascendental, de las vibraciones del ánimo. Kant recurre con frecuencia a la metáfora musical para referirse a las funciones más íntimas del ánimo, que suele atribuir a un arte oculto o cuyo mecanismo desconocemos. F. Schlegel formuló, a nuestro juicio con perspicacia y maestría, este rasgo de estilo del pensamiento de Kant pocos años después de la publicación de la *Crítica del Juicio*:

> [L]a repetición constante del tema tiene dos causas distintas en filosofía. O bien el autor ha descubierto alguna cosa, sin saber todavía con exactitud de qué se trata, y en este sentido los escritos de Kant son bastante musicales; o bien ha entendido alguna cosa nueva, sin haberla percibido con exactitud, y en este sentido los kantianos son los mayores músicos de la literatura (Fragmento de *Athenaum* (1798), frag. 322).

Quizá no esté desencaminada la propuesta de Schlegel y la música permita orientarse más de lo que podría pensarse en el pensamiento kantiano: la abundante terminología musical que atraviesa la entera *Crítica del Juicio* hace referencia a operaciones más artísticas que mecánicas, mediante las que producimos conceptos, a veces cargados de un considerable contenido empírico, subordinamos leyes específicas bajo otras más generales y nos servimos de la reflexión como un supuesto, sin saber de antemano a qué escenarios insospechados tendremos que aplicarla. No es casual que el campo semántico más recurrente en la *Primera Introducción*, el relativo al Juicio, carezca de la unidad propia de un *génos*. Lejos de semejante articulación unitaria, ese campo se muestra atravesado por la homonimia que rodea a la aptitud a unidad de lo heterogéneo, la concordancia entre formas inicialmente divergentes y el acuerdo entre facultades dotadas de fines diversos. Términos como *Übereinstimmung, Einstimmung, Zusammenstimmung, Bestimmung* o *Geheiß* componen este escenario de diseminación, que confirma que el plano de la

armonía reflexiva se impone sobre el de la *melodía* cognoscitiva[86], pues no en vano en la primera está en juego la validez de un juicio, mientras que la segunda apunta más bien al tono que a la referencia objetiva[87]. Kant eligió, en efecto, la analogía con las reglas de la composición musical para explicar en la medida de lo posible el proceso mediante el que nuestras representaciones llegan a estar dotadas de validez objetiva[88]. La homonimia no es aquí meramente accidental, pues verbos como *stimmen* y *heißen* actúan como un zahorí lingüístico que dirige el descenso hasta el último fundamento de la razón[89]. La *Primera Introducción* se propone someter a examen este campo de resonancias musicales, que opone una fuerte resistencia a la tarea de ser llevado a conceptos, de modo que la escritura de un texto dotado de semejante propósito debe ser una circunstancia simultáneamente tortuosa y placentera. Debemos a G. Lebrun una afirmación que no podría ser más acertada a propósito de la cuestión en discusión: «[s]on el movimiento y la ramificación de los conceptos los que explican los entusiasmos de los hombres, no al revés»[90]. Estas líneas sólo se entenderán si se suprime toda escisión artificiosa entre la razón y el orden de las pasiones y sus resonancias lingüísticas, toda vez que, de nuevo, al menos

[86] Kant, I., *V-Lo/Philippi*, AA XXIV: 352: «En la música es la armonía lo propiamente bello y destinado al entendimiento; mientras que la melodía es o bien encanto, o bien sensación. Aquella es universal e inmutable. El encanto se distingue por la diversidad de los sujetos. La melodía no es nada más que sensaciones expresadas mediante sonidos. Un sujeto se inclina hacia tales sensaciones expresadas por lo melódico de una música según tengan mayor o menor encanto para él. Deslumbrado por el encanto, alguien puede tener una música mediocre, incluso mala, por bella; mientras que otro no pensará así».
[87] Cf. *KrV*, A 744/B 772 y ss.
[88] R 1676, AA XVI: 78.
[89] *KU*, *Vorrede*, AA V: 168.
[90] Lebrun (2008, cap. X: p. 300).

nosotros los hombres sentimos *en* la palabra, con la que se expresa la tensión del pensamiento. Autores como Hobbes confirman este *factum*, al advertir que toda reforma antropológico-política ha de comenzar por una reforma radical del lenguaje. No sería disparatado comparar la entera tercera *Crítica* con la confesión del Sócrates del *Fedón* (61 b), que reconoce haber comenzado a producir piezas musicales para dar cumplimiento al mandato que los dioses le dirigieron en sueños, no por voluntad de competir con músicos como Eveno. Ese mandato abunda en realidad en la actividad propia de Sócrates, consistente en un amor incondicionado por los razonamientos, en los que cabe encontrar la «música más excelsa». En una reflexión que comenta un parágrafo de la *Metafísica* de Baumgarten (§ 78), Kant recuerda con intención polémica que la ciencia del orden [*ordinis scientia*], que no sólo debe coordinar, sino también articular diversas representaciones, fue llamada antiguamente, en sentido lato, música. *Ordinis scientia olim erat musica latius dicta*. Lo que es discutible es si la *catábasis* o descenso de la Lógica trascendental al infierno de la pluralidad formal empírica admitía una descripción de sus pasos que pudiera dejar satisfecho al partidario de una exposición metódica. Todo en ese descenso resuena, nunca mejor dicho, a los sucesivos pasos que integran una suerte de «adquisición originaria» del pensamiento, de manera que el lector tiene la impresión de *avanzar regresando* a un origen tan indispensable como insospechado. Aquí se enfrentan en realidad el modo de exposición de una investigación en curso con el modo de exposición del resultado de una investigación. En el primer caso es la cuestión la que tiene en su poder al investigador, mientras que en el segundo es de esperar que éste haya logrado por fin domeñarla. No parece que la *Erste Einleitung* haya conocido esta segunda

fase, lo que explicaría algunas de las perplejidades que ha generado entre los estudiosos de la obra de Kant, empezando por los lectores atentos de la *Crítica del Juicio*.

Pero hay otra manera, no desprovista de argumentos a nuestro entender, para explicar la extrañeza que suscita en el lector la lectura de la primera versión de la introducción a la *Crítica del Juicio*. Ha terminado por convertirse en costumbre atribuir la *Primera Introducción* a las malas pasadas que le jugó a Kant el hecho de ser un *Federdenker*, atribución extendida por uno de los editores del texto, G. Lehmann. Podríamos preguntar, claro está, si algún pensador no lo es. Un pasaje de un curso de Antropología de los años 1779/1780 corrobora esta impresión, al proporcionar una fiel radiografía de lo que vendría a ser el «proceso de montaje» de los textos de Kant:

> [D]ebemos tener a mano una hoja de papel doblada por la mitad, en la que vamos apuntando *promiscue* todas las imágenes relacionadas con la materia. Aparte de eso, necesitamos hacer algunas pausas mientras pensamos, que contribuyen de manera extraordinaria al descanso y fortalecimiento de la imaginación. También debemos evitar releer con frecuencia lo que hayamos escrito. (No debemos leer escritos sobre la materia sobre la que estamos reflexionando, de lo contrario atamos el genio). Debemos pensar en el asunto y reunir imágenes. Cuando se encuentren allí todos los materiales de nuestro asunto, surgirá en nosotros durante la lectura un esquema que formularemos en frases cortas, enmendando sin coerción. En caso de que el esquema sea correcto, recurrimos a nuestra batería de imágenes. Anotamos la materia sin ponderación y si más tarde se nos ocurre alguna otra cosa, dejamos un espacio y, con una palabra, escribimos en el margen lo que deberá aparecer en medio. Después, lo revisamos, completamos lo que sentimos que falta, volvemos a copiarlo, purgamos aquí y allá y ya está. Quien quiere hacer algo perfecto de una sola vez, intercalando sus pensamientos, piensa algo disparatado y marra ciertamente su objetivo (I. Kant, *Anthropologie Brauer (1779-1780)*, reimp. por

O. Schlapp, *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*, Gotinga, 1901, pp. 215-216).

Con arreglo a las conclusiones extraídas por el excelente conocedor del método de producción de los textos kantianos que es G. Lehmann, deberíamos ver en esa escritura un campo recorrido por dos fuerzas que avanzan en direcciones opuestas[91]. Por un lado, la constitución sistemática y orgánica que pertenece *de iure* al pensamiento; por otro, su efectiva encarnación en sucesivas capas y estratos, progresivamente modificados y enmendados por el autor. El siguiente pasaje presenta con la mayor objetividad posible este proceder:

> Los manuscritos de Kant están trabajados de manera muy cuidadosa. Un tema surge primero como reflexión en una hoja suelta en medio de otras reflexiones, se trabaja sobre él independientemente en una serie de hojas sueltas, que se reordenan en esbozos. Hasta la copia es corregida por Kant y provista de suplementos (G. Lehmann, «Einführung in Kants Vorlesungen», en *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, p. 56).

Veamos qué ocurre si introducimos en este contexto una voz extremadamente sensible al estilo de Kant. Nos referimos a la de Walter Benjamin, con cuya perspicacia lectora los estudios

[91] R. Terra, «Reflexão e sistema: as duas Introduções à *Crítica do Juízo*», en I. Kant, *Duas Introduções à Crítica do Juízo*, Iluminuras, 1995, p. 15: «Si bien en algunos pasajes Kant cae en un cierto formalismo sistemático, este no es el movimiento de su reflexión. Podríamos decir, más bien, que por un lado hay una fuerte tendencia sistemática y, por otro, el proceso de pensamiento que no cabe en el sistema crea tensiones y llega a rebasar el sistema mismo. La *Crítica del Juicio*, por ejemplo, elabora cuestiones que no estaban previstas en las dos primeras Críticas, más aún, reformula el propio sistema sin destruir las construcciones anteriores. No se puede leer la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* sin tener en cuenta la tercera *Crítica*, pero esta no arruina las otras dos. Junto a la invención constante hay un esfuerzo sistematizador que engloba a las obras anteriores sin superarlas radicalmente».

kantianos han contraído una deuda tan dilatada como desconocida. Benjamin considera que en la escritura de Kant se pueden perseguir los rastros de una fuerte polémica que el pensamiento mantiene consigo mismo, siendo esta estructura el *tradendum* del texto:

> Estoy persuadido de una cosa: no sentir en Kant la lucha *del pensamiento que habita la propia doctrina* y no aprehenderlo en su letra como algo a transmitir, como un *tradendum*, con el mayor respeto, es ignorar lo principal de la filosofía. He ahí por qué la crítica de su estilo filosófico es pura y simple miopía y hablar por hablar. Es absolutamente verdadero que en toda creación científica es preciso incluir el valor estético (y viceversa) y por eso estoy, asimismo, persuadido de que la prosa de Kant representa un umbral de la gran prosa de arte. Si no fuera así, la *Crítica de la razón pura* no habría transformado a Kleist en lo íntimo de sí mismo[92].

Las indicaciones de Benjamin no están desencaminadas, pues en este descenso al primer fundamento de la reflexión está en juego algo de envergadura. El escenario que aguarda al otro lado de la conformidad a fin de la naturaleza es el infierno caótico en el que impera el desencuentro entre las formas naturales y los conceptos, que produciría una auténtica catástrofe para nuestra existencia. De hecho, preferimos prestar oídos a aquellos que nos dan esperanzas de que hasta los

[92] Carta a Gerhard Scholem, 22 de octubre de 1917. G. Lebrun no se aleja demasiado de Benjamin al recomendar al estudioso del pensamiento de Kant, esa «episteme sin modelo y sin ejemplo», mantenerse en guardia frente a los excesos de interpretaciones que instan obsesivamente a reconocer en los textos una absoluta congruencia y una coherencia sin fallas; cf. Lebrun (2008, cap. X: p. 290: «La presencia de estas dos intenciones en la obra —sistemática y aporética—, ¿es signo de una contradicción que el autor no habría sabido dominar o incluso de una elección que habría eludido? No lo parece. Pues, en lugar de oponerse, ambas autointerpretaciones remiten la una a la otra. Si el sistema es la única garantía posible de completitud, es porque la *Crítica* es una empresa reflexionante y "nada puede corregir desde *fuera* nuestro juicio interior"»).

estratos más profundos de lo empírico se dejarán clasificar con arreglo a patrones lógicos. Es el *placer*[93] la instancia que comunica la estrecha conexión entre el ejercicio de la *razón* y la esperanza del *sentido*. Por ello, un investigador como Linneo no podría sino experimentar como motivo de permanente desasosiego, que impediría cualquier progreso en la investigación, tener que garantizar las condiciones de clasificación de cada nuevo ser animal, vegetal o mineral descubierto en la pesquisa científica, como recoge la nota al margen de la *Primera Introducción* que comentábamos con anterioridad. De lo anterior se desprende el *factum* de una influencia de la voluntad sobre la teoría, insólita cuando no se atiende todo lo necesario a los fundamentos de las modalidades del tener-por-verdadero, en los que Kant anima a reparar en las lecciones de la *Logica-Jäsche*[94]. La misma *Zergliederung* progresiva de las condiciones de producción de conceptos, hasta llegar a un principio del uso reflexionante del Juicio, obedece a una inexactitud saludable que esa misma facultad acoge en su seno, sin que su supresión tenga nada de proceder ilustrado, más bien al contrario:

> La balanza del entendimiento no es, pues, totalmente ecuánime, y un brazo de la misma, que lleva la inscripción: *esperanza en el porvenir*, tiene una ventaja mecánica que hace que las razones débiles que caen en el platillo correspondiente eleven en el otro lado hacia arriba las especulaciones, que son de por sí muy pesadas. Esta es la única inexactitud que no puedo suprimir, y que de hecho no quiero suprimir nunca[95].

---

93 Cf. *KU*, *Einleitung*, § VI, AA XX: 188.

94 *Introducción*, § IX, AA IX: 74: «En la medida, empero, en que la voluntad o bien impulsa al entendimiento a la investigación de una verdad o bien le disuade de ello, hay que concederle una influencia sobre el *uso del entendimiento* y por ende también indirectamente sobre la convicción misma, ya que esta depende en gran medida del uso del entendimiento».

95 *Sueños de un visionario*, AA II: 349-350.

El *studium* de la facultad de juzgar mencionado en el § VI de la *Einleitung* era precisamente una apuesta por la esperanza en el porvenir de la reflexión, la expresión de la convicción de que, por muy siniestras que resulten las partes del mundo a las que el sujeto deba enfrentarse, estará en condiciones de aplicarles un concepto adecuado. Hay quien ha querido ver en ello la confirmación del ascendiente que el principio trascendental de conformidad a fin posee no sólo sobre cualquier investigación científica, sino sobre el *mundo de la vida*[96]. Lo único que la *Primera Introducción* tendría que objetar al pasaje anterior sería lo siguiente: la ventaja con que cuenta el plato de la balanza del entendimiento que trabaja a favor del porvenir no es mecánica, sino técnica o artística[97], pues ni el entendimiento ni los sentidos la fundan, sino que resulta de la *heautonomía* del Juicio. Sin rechazar la luz que el pasaje del curso de Antropología citado arriba pueda proyectar sobre la estructura profunda de un texto como la *Primera Introducción*, tenemos la impresión de que la opinión que Kant expresa sobre esta pieza de su producción mantiene una sorprendente proximidad con las primeras líneas del *Tractatus* de Wittgenstein:

---

96 Engfer (1981: p. 149): «Si [...] el espacio en el que el pensamiento teleológico está en su derecho es el ámbito de nuestras expectativas y esperanzas y si hay expectativas y esperanzas frente a lo aún desconocido para los hombres no sólo en las ciencias, sino también y sobre todo en la vida, entonces la esperanza de la conformidad a fin del mundo, que se manifiesta en Kant en el principio del Juicio reflexionante, será fundante también para el ámbito de la vida cotidiana. Por tanto, lo que en Husserl y Heidegger aparece como mundo de la vida, como prospección, como horizonte de la existencia y como proyecto, está fundado en Kant en un principio trascendental *a priori*, el principio del Juicio reflexionante y —esto, sin embargo, a diferencia de la filosofía de la vida y de la existencia— referido a un fin incondicionado, que no está fundado él mismo teleológicamente, sino moralmente». Este arraigo existencial de las consideraciones teleológicas daría fe de su carácter incondicionado, cuya legitimidad escapa a toda prueba directa, como el principio de no-contradicción aristotélico.

97 *EEKU*, § V, AA XX: 213-214.

> Posiblemente sólo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos. No es, pues, un manual. Su objetivo quedaría alcanzado si procurara deleite a quien, comprendiéndolo, lo leyera. El libro trata los problemas filosóficos y muestra —según creo— que el planteamiento de estos problemas descansa en la incomprensión de la lógica de nuestro lenguaje[98].

Creemos que Kant habría reaccionado de manera semejante a quienes le hubiesen incitado a limar todas las fricciones perceptibles en la *Erste Einleitung*. El único camino abierto era el de volver a enfrentarse de nuevo a la tarea de presentar la tercera *Crítica* en su conjunto. La *Erste Einleitung* sólo podía presentarse a sí misma, es decir, servir a su autor de índice de un problema que aún no había recibido suficiente dilucidación. Como no podía ser de otro modo, el texto ni cuenta con un tono iniciático ni adolece de defectos analíticos que deban ser subsanados. Por el contrario, sigue de cerca como en pocas ocasiones el ritmo con que se va constituyendo un pensamiento, con que va cobrando forma un nuevo principio trascendental especialmente sepultado en las profundidades del ánimo. Este principio siempre está en acción, pero actúa de manera solapada y sumamente discreta. La Modernidad ha tendido a mostrar displicencia hacia él, al asociarlo con una suerte de *asylum ignorantiae*. Sin embargo, la parsimonia incrementa la credibilidad de la exposición, frente a la impresión de sobreactuación que traen consigo los textos más dóciles, expeditos, seguros de sí mismos.

---

[98] *Tractatus logico-philosophicus*, trad. esp. de J. Muñoz e I. Reguera, Madrid, Alianza, 2003 (reed.), p. 47.

§ 3. LA FELICIDAD MENTAL, REVERSO SENTIMENTAL DE LA SÍNTESIS *A PRIORI*

G. Lebrun señaló la estrecha unidad existente entre el *Apéndice de la Dialéctica trascendental* de la *Crítica de la razón pura* y la *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*. En estrecha relación con ello, en su *Kant y el final de la Metafísica* leemos lo siguiente: «La Apariencia [*Schein*] trascendental va a disiparse por fin en la superficie de la apariencia [*Erscheinung*] estética»[99]. Es bien conocido que la razón prepara al entendimiento su campo[100] por medio de la unidad sistemática originaria solicitada por la primera facultad, a saber, una «unidad proyectada»[101], incongruente por principios con la experiencia posible. La *Crítica de la razón pura* hace especial hincapié en que el desajuste entre el horizonte *problemático*[102] y la facultad de los conceptos no disminuirá nunca, lo que quiere decir que el principio ofrecido seguirá siendo *vagum*[103], si bien lo suficientemente estable para orientar la investigación científica. En efecto, no encontraremos científicos que no hayan tomado partido por alguna de las máximas de la razón, por las denominadas «máximas de la sabiduría metafísica»[104], en alguna de sus múltiples formulaciones —*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*; *entium varietates non temere esse minuendas*; *non datur vacuum formarum*—, que no han de entenderse como meras pautas

[99] Lebrun (2008: p. 300).
[100] *KrV*, A 657/B 685.
[101] *KrV*, A 647/B 675.
[102] *KrV*, A 508/B 536.
[103] *KrV*, A 680/B 708. Cf. Barthelmé (2005). Este término, el de «vagum», es precisamente el que Spinoza establece en la *Ética* (II parte, prop. LX, escolio II) para describir el grado de conocimiento más inadecuado e imperfecto.
[104] *EEKU*, § V, AA V: 182.

procedimentales, sino como menciones cuasi míticas de principios trascendentales de la razón aún por descubrir. La indeterminación de estos principios permite aplicarlos a la experiencia sin que este uso arroje el saldo de ningún conocimiento particular, más allá de la orientación que prestan. Pero sería excesivo sostener que este parentesco entre dos piezas textuales de Kant prueba que la *Erste Einleitung* no logra presentar aún al Juicio reflexionante de manera autónoma, debido a su dependencia del expediente racional de las ideas regulativas, a diferencia del planteamiento propuesto por la *Einleitung*. Tanto en una como en otra introducción hay, en efecto, referencias a una heautonomía del Juicio[105]. Ambas Introducciones abundan en el carácter flotante del principio trascendental de conformidad a fin, cuya *validez* está estrechamente unida a la *facticidad* del placer sentido al advertir que la naturaleza se deja pensar, índice inequívoco de la presuposición del primero:

> [S]i la naturaleza no nos indicara nada más que esta conformidad a fin lógica, seguramente tendríamos ya motivo para admirarla por ello, por cuanto con arreglo a las leyes del entendimiento no sabemos adjudicarle ningún fundamento. Pero difícilmente sería capaz de esta admiración algún otro que no fuera acaso un filósofo trascendental, y aun éste no podría aducir ningún caso determinado en el que esta conformidad a fin se probase *in concreto*, sino que tendría que pensarla sólo *en general*[106].

[105] Peter (1992: pp. 53-61 y 78-81) emplea este argumento para rebajar la independencia argumentativa de la *Erste Einleitung*, haciendo caso omiso a numerosos textos de Kant que animan a defender justamente lo contrario. Acerca de la heautonomía cf. *EEKU*, § VIII, AA XX: 225. M. Sánchez Rodríguez (2010: pp. 220-221, nota 34) arguye frente a la tesis de Peter, con claro éxito a nuestro entender, que los textos de Kant obligan a corregirla sustancialmente.
[106] *EEKU*, § V, AA XX: 216.

La inviabilidad de una prueba *in concreto* de la conformidad a fin de las formas de la naturaleza con respecto a nuestra facultad de pensar confirma el carácter trascendental de este principio, destinado a sobrepujar en cualquier caso a este o aquel conocimiento. Como ocurría con la experiencia como espacio del conocimiento posible, ahora es la heterogeneidad formal de la *natura materialiter spectata* la que reclama una forma a su medida, no con el propósito de ser conocida, sino de alcanzar su promoción al orden de lo captable por el pensamiento. Por mucho que, por ejemplo, una taza de té esté decorada con los accesorios más inverosímiles y tenga una figura absolutamente extravagante, el entendimiento será ciego a semejante abigarramiento de detalles, pues lo único que le interesará de ella es que *sea* una taza de té más, cuyo aspecto peculiar no añade nada a lo que tiene en común con otras tazas de té más modestas y menos llamativas. Ello no es óbice para que lo que las formas variadas de la naturaleza necesiten a su vez, si no quieren permanecer en el indeseable estatuto de unidad analítica, sea una síntesis *a priori* que dé razón de su clasificación, con independencia de que cada una responda genéricamente a una definición compartida con otros muchos objetos. La identidad genérica se encuentra seriamente en apuros cuando se trata de confirmar que la habrá también al nivel de la especie, y además de las especies rayanas en lo empírico. Pero una síntesis semejante excede con mucho los límites de una función categorial. Más bien parece tratarse de una síntesis gestada en el orden de la *Bedürfnis*, del deseo racional, dotada por ello de un estatuto meramente regulativo y heurístico, que no anticipa en realidad ninguna regla que pueda aplicarse *a priori* a los casos que ofrezca la experiencia, sino que proporciona la expectativa feliz de seguir encontrando conceptos para

cualquier forma que la naturaleza nos ponga ante los ojos. Por ello, cuando advertimos que la naturaleza se acomoda en estos órdenes máximamente empíricos a nuestros criterios lógicos no podemos evitar sentirnos de alguna manera «aliviados de una necesidad». Como si el principio trascendental de conformidad a fin levantara la incómoda carga de la probabilidad del caos de nuestras espaldas, tal y como se lee en el siguiente pasaje de la *Einleitung*:

> Ese concepto trascendental de una conformidad a fin de la naturaleza no es, empero, ni un concepto de la naturaleza ni un concepto de la libertad, porque no añade nada al objeto (la naturaleza), sino que representa tan sólo la única manera como nosotros hemos de proceder en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza, con la intención puesta en una experiencia general e interconectada; por consiguiente, representa un principio subjetivo (máxima) del Juicio. Por eso también nos sentimos regocijados (propiamente aligerados, después de satisfecha una necesidad), exactamente como si fuera una feliz casualidad la que favoreciese nuestra intención, cuando encontramos una unidad sistemática semejante, bajo leyes meramente empíricas, aunque tengamos necesariamente que admitir que se da una unidad tal, sin poder, sin embargo, examinarla y demostrarla[107].

Este sentimiento abre paso a una deducción del principio trascendental del Juicio que la *Einleitung* refleja con una pulcritud sin lugar a dudas ausente de la *Erste Einleitung*. Con todo, el estatuto de la conformidad a fin que el Juicio presupone en la naturaleza en su conjunto no es tanto un principio, tampoco meramente una máxima, sino un llamado [*Geheiß*], esto es, un imperativo que no procede de la razón, sino del Juicio, sin señalar ni fijar límites, imposibles de determinar en el campo empírico, sino sosteniendo únicamente a esta facultad en la actividad que le es más propia, sin permitir que se rinda

[107] *KU, Einl.*, § V, AA V: 184.

debido a las dificultades en la búsqueda constante del universal exigido por un caso particular dado:

> Esta presuposición del Juicio, con respecto a cuán lejos deba extenderse aquella conformidad a fin ideal de la naturaleza para nuestra facultad de conocer, es asimismo tan indeterminada que si se nos dice que un conocimiento más profundo o más extenso de la naturaleza, mediante la observación, tiene que tropezar finalmente con una diversidad de leyes que ningún entendimiento humano puede reducir a principio, sin embargo, estamos contentos, aunque oiríamos con mayor gusto que otros nos diesen la esperanza de que, cuanto más conozcamos la naturaleza en lo interno, o podamos compararla en lo externo con partes hoy desconocidas, tanto más sencilla en sus principios y acorde la encontraremos, a pesar de la aparente heterogeneidad de sus leyes empíricas, pues es un llamado [*Geheiß*] de nuestro Juicio el proceder, según el principio de la acomodación de la naturaleza a nuestra facultad de conocer, tan lejos como ello alcance, sin decidir (porque no es un Juicio determinante el que nos da la tal regla) si tiene sus límites o no, porque, si bien podemos determinar límites en lo que se refiere al uso racional de nuestra facultad de conocer, en cambio, en el campo empírico, una determinación de límites es imposible[108].

La indeterminación de los principios de la razón será heredada sin duda por el principio trascendental del Juicio, si bien con importantes variaciones. Es relevante tomar en consideración las limitaciones del entendimiento discursivo frente a los casos empíricos. El hecho de que un médico, un juez o un político no sepan encontrar el caso correspondiente a la regla que aprendieron en sus respectivas academias, hecho que bastaría para declararlos incompetentes, es totalmente distinto del hecho de que el entendimiento finito sólo pueda indicar *a*

[108] *KU, Einl.*, § VI, AA V: 188; sobre la cuestión de la abstracción de la «anticipación» del cierre sistemático del que parte toda investigación cf. Kulenkampff (1978: pp. 37-38).

priori el caso al que se aplicará una de sus reglas[109], sin construirlo de antemano. A partir del momento en que la razón comience a plantear el problema de la conformidad a ley de los estratos más particulares del mundo, cobrará mayor sentido la noción de *Zufälligkeit*, que exige reflexionar sobre las condiciones de una legalidad relativa a lo contingente[110], aunque para ello deba moverse en un registro meramente subjetivo. Será de provecho meditar, aunque sea a vuelapluma, sobre la etimología de este término —*Zufälligkeit*—. Consideramos que la traducción acostumbrada por «contingencia» no le hace plenamente justicia, pues el término alemán se refiere en realidad a las formas variopintas que pueden venir a nuestro encuentro y cuya emergencia *muestra* cada vez un aspecto distinto del mismo mundo. Destaca en él la certeza de que el encuentro con el mundo abre paso a una pluralidad de figuras, cuya heterogeneidad sólo regulará un principio como el de conformidad a fin. La lógica de Wittgenstein vuelve a aparecer con fuerza en el contexto de la filosofía trascendental kantiana para mostrar una complicidad desacostumbrada con ella. Leamos el siguiente pasaje:

> Puede que un modo peculiar de designación carezca de importancia, pero siempre es importante que se trate de un *posible* modo de designación.
> Y así sucede siempre en filosofía: lo individual se revela una y otra vez como no importante, pero la posibilidad de cada sin-

[109] *KrV*, A135/B 174-175: «Pero la filosofía trascendental tiene la peculiaridad de que, además de la regla (o más bien, [además] de la condición universal para reglas) dada en el concepto puro del entendimiento, puede mostrar *a priori* a la vez el caso al que han de ser aplicadas». Si los conceptos puros del entendimiento no comportaran una referencia *a priori* a objetos, esto es, una indicación suficiente sobre las condiciones en que pueden darse objetos cognoscibles para nosotros, serían meras formas lógicas.
[110] *KU*, § 76, AA V: 404.

gular nos procura una ilustración [*Aufschluss*] sobre la esencia del mundo (*Tractatus logico-philosophicus*, 3.3421, trad. cit., p. 64).

Se advertirá fácilmente la cercanía de lo que el texto plantea en términos de «ilustración» con la pregunta que en la *Primera Introducción* inquiere acerca de la legalidad de lo contingente y encuentra una respuesta en el principio de conformidad a fin, perteneciente al orden trascendental, si bien abordado esta vez desde una modalidad subjetiva y heurística. Cuando Wittgenstein asevera que la lógica no es una doctrina, sino «una imagen especular del mundo» (6.13), plantea, según creemos, la pregunta por la reflexión con la misma radicalidad que Kant aplica en la tercera *Crítica* mediante la fórmula «técnica de la naturaleza». En ambos casos, se trata de dilucidar el *quid iuris* que afecta a la legalidad de lo *singular*[111], una prueba por la que «el filósofo trascendental» no podía sino mostrar una sensi-

[111] Cf. el excelente trabajo de F. Ledesma, «Método y trascendentalidad en el *Tractatus*», en L. Fernández Moreno (ed.), *Para leer a Wittgenstein*, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 172-173: «Así entendida, como método trascendental, la filosofía se encamina hacia un peculiar modo de ocuparse del mundo, de vivir en el mundo, mirándolo derechamente a través de su abertura o desencubrimiento en lo singular y en cada caso sin importancia. Lo que cada vez intenta de nuevo es que el mundo irrumpa o se abra, mostrándose en lo singular, de un modo parecido a como aflora el mineral escondido en la entraña de la tierra, cuando la superficie de esta se rompe y deja la veta al descubierto: este es precisamente el sentido recto de la palabra alemana *Aufschluß*.
Por eso hacía falta el rodeo, el intento de aproximación que paradójicamente necesita tomar una y otra vez el camino más largo, para ver lo singular derechamente como lo en cada caso sobrepasado por su posibilidad; para ver lo empírico, como lo en cada caso sobrepasado por lo supraempírico, por decirlo kantianamente. Pero el rodeo no podía no retornar a lo que se "manifiesta siempre de nuevo como algo sin importancia", pues la posibilidad de eso sin importancia es lo único que revela el mundo. Y de eso sin importancia ha de alimentarse de continuo dicha revelación. Este camino que parte de lo singular y arbitrario, de lo en cada caso ya dado, para remontarse a su posibilidad y retornar a lo singular mismo, que de

bilidad especial, como señalaba el primer texto citado un poco más arriba[112].

La deducción de un principio perteneciente al Juicio, lejos de suministrar una suerte de versión débil de la prueba deductiva, por así decir, sirve de muro de contención a las pretensiones de felicidad salvaje y desmedida, casi infantil, a la que la razón aspira por naturaleza. La *Dialéctica* y la *Metodología* de la *KrV* diagnosticaron sin contemplaciones las ilusiones en que incurre una facultad que fabrica ideales e imágenes de objetos imposibles de alcanzar, recalcando de paso que no era la razón en solitario la responsable de esa ofuscación, sino la razón en compañía de todo un *imaginario*, que hace olvidar al ánimo, como una Circe doméstica, las condiciones de posibilidad de la síntesis sensible. El vocabulario que condena a la razón a una inicial insatisfacción —*Hang, Bestrebung*—, al menos hasta que no encuentre el expediente para cumplir sus ansias de totalidad y alcanzar así el anhelo de un sosiego final, recorre como un hilo rojo toda esta parte de la primera *Crítica*[113]. Kant no oculta que la felicidad es una exigencia irrenunciable para la razón, ni tampoco que esa exigencia configure necesariamente ideales de la imaginación[114], persiga una satisfacción omnímoda desde el punto de vista *extensive*, *intensive* y *protensive*[115] y pretenda que todo en el mundo se doblegue a su deseo y voluntad[116]. Pero advierte también que

ese modo se vuelve manifestación del mundo y de lo no arbitrario, no tiene nada de nuevo: "así es como, en efecto, suceden las cosas en filosofía" (*ibid.*). Este camino no es otra cosa que lo que kantianamente suele llamarse método trascendental, con el que ya se habían encontrado Platón y Aristóteles, cada cual a su manera».

[112] *EEKU*, § V, AA XX: 216.

[113] *KrV*, A 797/B 825.

[114] *GMS*, AA IV: 148.

[115] *KrV*, A 806/B 834.

[116] *KprV*, AA V: 124. Es sumamente recomendable para el estudio del lugar que ocupa la felicidad en Kant la lectura de *La doctrina kantiana*

ese concepto, en el que está en juego la delicada *economía libidinal* de la razón, es el más enmarañado de los que alberga nuestro ánimo, el más íntimo al tiempo que el más siniestro de ellos, amén de una fuente perpetua de asombro. La parte dialéctica de las tres Críticas se ocupa de enfrentar a las facultades superiores de conocer, a la razón en definitiva, a las ilusiones que la alejan del fomento de sus intereses y de la consecución de sus fines. Con respecto a la figura completa de la razón, las operaciones más básicas y humildes del Juicio constituyen la urdimbre de toda objetividad. En la medida en que el ejercicio de toda facultad cuenta siempre con un interés, que en último término será de orden práctico, las operaciones responsables de su fomento proporcionarán la impresión de «la consecución de [un] propósito»[117], de haber colmado un anhelo y una aspiración. Y la resonancia anímica de ese encuentro es el material que compone nuestra felicidad teórica. El propósito del Juicio es poder presuponer en todo momento la viabilidad de la clasificación.

En resumen, si la razón parece condenada a asistir a sus propios fracasos, como parte del aprendizaje que la conducirá a una tranquila y benefactora madurez, el Juicio gana progresivamente seguridad al superar los recelos iniciales y cobrar conciencia de que la ordenación lógica siempre tendrá el camino expedito, pues, a diferencia de la primera, esta facultad mediadora no inventa ningún Walhalla, reino de las «batallas incruentas»[118], sino que se interesa por la materialidad lógica

de la felicidad: la felicidad como ideal de la imaginación, tesis doctoral de S. García Ferrer (UCM, 2010).

[117] *KU, Einl.*, § VI, AA V: 187.

[118] *KrV*, A 756/B 784: «[N]o hay propiamente polémica alguna en el campo de la razón pura. Ambas partes combaten en el aire, y se baten con sus propias sombras; pues salen fuera de la naturaleza, [para ir] adonde no hay nada que sus garras dogmáticas puedan agarrar y retener. Les es

del mundo, por la realidad de la *phýsis*. La admiración del filósofo trascendental ante la necesidad subjetiva de un principio de conformidad a fin de la naturaleza para nuestro pensar advierte que no cabrán más dudas escépticas sobre el conocimiento que alcanzamos de la naturaleza. Tampoco sospechas acerca de la completitud o incompletitud de la Lógica trascendental. Nada más quedará pendiente, salvo el tránsito a la parte doctrinal del sistema, cuyas partes estarán ya suficientemente delimitadas, sin solapamiento entre, por ejemplo, lo teórico y lo práctico. Sin embargo, lo sorprendente es que la crítica no actúe como disolvente del deseo de felicidad, pues, como decíamos antes, se trata de una exigencia irrenunciable para todo sujeto pensante. Por el contrario, anima a recuperar con intención terapéutica la imagen de un estado soñado de satisfacción completa, bajo la figura del *factum* de la captación de las formas múltiples del mundo por nuestro Juicio. Con ello se desencubre un placer prístino ya olvidado, pero que debió de existir en un tiempo del que no logramos acordarnos y que reaparece cada vez que asistimos al acontecimiento de apropiación recíproca de la naturaleza y de las especies y géneros lógicos. Más allá de la conexión entre placer y ejercicio de la teoría, es un sentimiento religioso, perteneciente a una religión que jamás pudo considerarse con tanta oportunidad una religión dentro de los límites de la mera razón, el propiciado por esta instancia trascendental, subyacente al ejercicio de la reflexión:

> La admiración de la belleza, tanto como la emoción por los fines tan múltiples de la naturaleza, que un ánimo reflexivo está en condiciones de sentir, aun ante una representación clara de un creador racional del mundo, tienen algo semejante en sí a un

fácil pelear; las sombras que ellos despedazan se rehacen en un momento, como los héroes del Walhalla, para poder regocijarse otra vez en batallas incruentas».

> sentimiento *religioso*. Parecen, por tanto, tener un efecto en primer lugar en el sentimiento moral, mediante un enjuiciamiento análogo al moral (el agradecimiento y el respeto por una causa que no conocemos), y así también en el ánimo, mediante el despertar de ideas morales, cuando producen aquella admiración que está enlazada con un interés mucho mayor que el que pueda producir la mera contemplación teórica[119].

La emergencia de un agradecimiento y veneración dirigidos a la causa desconocida del orden de la naturaleza constituye el núcleo de la prueba físico-teológica de la existencia de Dios. La crítica kantiana de esa prueba contenía ya una interesante declaración sobre la emergencia simultánea del *arte*, de la *naturaleza* y de la *razón*, a la que nos referimos al comienzo de estas páginas, como si se tratara de tres figuras o menciones míticas de un mismo límite, más allá del cual perderíamos las condiciones imprescindibles del pensar. El enlace inquebrantable entre estas tres instancias podría adscribirse al fenómeno que G. Lebrun denominó «doble fascinación»[120], producido por la belleza libre. Es esta una expresión acuñada a partir de la explicación que Kant ofrece sobre el mecanismo de la *fascinatio* sensible[121], donde el sentido parece contradecirse a sí mismo, al proporcionar informaciones contradictorias sobre los objetos. Pero aquí la ofuscación momentánea no debe asignarse a los sentidos, sino a la reflexión, pues de alguna manera esta suerte de triangulación delimita los límites dentro de los que nos cabe pensar o, si se prefiere, fija los límites del sentido. Frente a la *species quae fallit*, de la que se deriva un displacer inequívoco, *species quae illudit placet admodum et delectat*, como se recoge en el texto de Kant *Entwurf zur einer Oppo-*

[119] *KU*, «Nota general a la Teleología», AA V: 246, nota.
[120] (2008, cap. XIV: pp. 401-402).
[121] *ApH*, § 13, AA VII: 150.

nenten-Rede[122]. La belleza, según la acepción kantiana, celebra y confirma la unidad indisoluble de esos tres elementos, pues para el sujeto reflexionante ha de ser *indecidible* si lo que contempla pertenece a la naturaleza o al arte. El enjuiciamiento de algo como bello exige precisamente que, durante el tiempo en que transcurre la reflexión —ese tiempo que se mantiene y conserva a sí mismo[123]—, el sujeto se mantenga en la ambivalencia *entre* lo uno y lo otro, en la «desconocida raíz común»[124] que abre sus campos respectivos. Como establece el § 45 de la *Crítica del Juicio*:

> La naturaleza era bella cuando aparecía al mismo tiempo como arte, y el arte sólo puede llamarse bello si tenemos conciencia de que es arte y aparece ante nosotros, sin embargo, como naturaleza[125].

Esta suerte de *silepsis* reflexiva marca la línea de flotación de nuestros conceptos. Tampoco está en nuestra mano descifrar completamente los secretos de la Madre-naturaleza, que como la diosa Isis tiene como divisa lo siguiente: «Soy todo, lo que es, lo que fue y lo que será, y ningún mortal levantó mi velo»[126]. Es natural que así sea, pues el tesoro que la diosa custodia es el de nuestra finitud. La Providencia de esta naturaleza maternal es la única concesión que Kant hace al discurso mítico en los escritos sobre filosofía de la historia. ¿Por qué motivo? Fundamentalmente debido a lo siguiente: el cuidado [*Vorsorge*] de la Naturaleza, lejos de ser el tácito expediente de una *List* racional, descarga sobre los hombres todo el peso de la agencia en la historia. Como el Dios tomista, la Natura-

[122] AA XV: 906-907.
[123] *KU*, § 12, AA V: 222.
[124] *KrV*, B 29.
[125] *KU*, § 45, AA V: 306.
[126] *KU*, § 49, AA V: 316; cf. P. Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'Idée de nature*, París, Gallimard, 2004.

leza kantiana sólo desea que los hombres desarrollen todo lo posible su razón, en ningún caso actuar en su lugar. Y ninguna acción podrá ofender tanto a ese Dios como el hecho de que el hombre renuncie al uso de sus propias facultades: *Deus a nobis offenditur nisi ex quo quod contra nostrum bonum agimus*[127]. No hay mayor homenaje a la divinidad que desplegar frente a la naturaleza la espontaneidad de las facultades superiores del ánimo. ¿Con qué objetivo se fija un límite semejante, misión a la que contribuye la *técnica de la naturaleza*? Sin duda, en pos de ampliar nuestro concepto de naturaleza, lo que comporta extender asimismo el campo de aplicación del concepto de *forma*, gesto que, como es bien sabido, desempeña una función decisiva en la respuesta de Kant a quienes pretenden hacer progresar a la filosofía por las caceras de la intuición intelectual y la pretendida comunión inmediata con inapelables contenidos verdaderos, esto es, a quienes, diciendo amar el saber, lo conducen sin contemplaciones a una dulce muerte segura. No en menor medida, fijar ese límite comporta sostener al mismo tiempo que en filosofía la máxima autoridad no pueda ser nunca la aleatoriedad, sino el *lógos*, única patria legítima de nuestra razón y de nuestro deseo —de la *Bedürfnis* de la razón—, al que se apela con frecuencia en fórmulas que consisten en apelaciones y llamados[128]. La

[127] Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, § 122.

[128] Nos ha parecido especialmente feliz la formulación de este auténtico «rasgo de carácter» del pensamiento kantiano, orgulloso heredero de la sentencia escotista *forma dat esse rei*, en G. Lorini (2010: p. 113): «[Q]uizá se puede sostener que, si la filosofía de Kant está asociada de manera tan estrecha al límite, esto ocurre también debido a la constante posibilidad de lo no-conceptual, que en distintos ámbitos del pensamiento kantiano se vuelve problemática para el pensador de Königsberg. La continua *Grenzbestimmung*, a la que Kant se ve solicitado por este cuestionar, constituye uno de los rasgos más originales de su pensamiento. Así pues, lo conceptual se perfila desde el planteamiento general de la investigación

principal fuente clásica de esta tesis kantiana, según la cual la *phýsis* es interdependiente del lenguaje, sigue siendo la *Física* de Aristóteles, donde leemos que la naturaleza se dice con arreglo o con vistas [*hoû héneka*] al arte o viceversa, a saber, el discurso sobre la una depende del que se ocupa de la otra, pues ambas son modos de encaminarse hacia el mismo fin.

§ 4. EL *QUALE* DE LA CONCEPTUALIDAD

Hasta el momento hemos intentado destacar que la *Primera Introducción de la Crítica del Juicio* se toma muy en serio la línea de sombra en que la naturaleza deja de ser un espacio siniestro para convertirse en un ámbito enteramente receptivo a nuestros conceptos. De la mano de sintagmas como «técnica de la naturaleza» la filosofía trascendental aísla algo así como el *quale* de la pensabilidad, previo a la *facticidad* de este o aquel conocimiento. Ese *quale* localiza una medida —*Maß*[129]— que no había sido suficientemente ponderada en la fundamen-

kantiana como una dimensión cuyo original carácter imprescindible ha de reivindicarse, podría decirse que hasta *defenderse*, frente a las múltiples tentaciones de un conocimiento sin concepto. El movimiento reflexivo de reconocimiento de la estructura conceptual, por debajo de los elementos que parecen estar privados de ella, reclama el concepto de "forma" como algo a lo que están también sometidos los elementos que comportan un presunto componente irracional o, mejor dicho, *a-racional*, por el hecho mismo de formar parte de la *posibilidad*, garantizada por el concepto. Los diversos ámbitos con los que de vez en cuando lo conceptual viene, por así decir, a confundirse [...] permiten suponer la posibilidad de su trascendencia, pero el movimiento de reflexión formal nos recuerda que, en cualquier caso, nos las habemos con conceptos; así, como en las ilusiones más fascinantes, descubrimos haber tomado a una sombra por verdadera, la de lo *no-conceptual* y, al darnos la vuelta, reconocemos lo que la ha generado: el concepto». Para una lectura de la *Crítica del Juicio* como la obra en la que Kant ajusta cuentas con *lo irracional* puede acudirse a Sgarbi (2010).

[129] En torno a la medida [*Maß*] se configura en la *Erste Einleitung* un entero campo semántico (*Angemessenheit*, *angemessen*), a saber, el de la

tación de la unidad sintética de la naturaleza según leyes trascendentales y que tiene todo que ver con la emergencia de un principio trascendental relativo a la captación conceptual de esa misma naturaleza en sus estratos más empíricos. La deducción trascendental de las categorías condenaba a esos estratos a permanecer en un estado precario, al no garantizarles ninguna unidad que fuera más allá de una unidad analítica de la experiencia, que por superficial y poco atenta a las diferencias de especie resultaría a todas luces insuficiente para aprehender esos estratos de lo real:

> La posibilidad de una experiencia en general es la posibilidad de conocimientos empíricos como juicios sintéticos. Por tanto, no puede derivarse *analíticamente* (como se cree comúnmente) a partir de percepciones meramente comparadas, pues el enlace de dos percepciones distintas en el concepto de un objeto (para conocerlo) es una *síntesis*, lo único que hace posible un *conocimiento* empírico, esto es, la experiencia, con arreglo a principios de la unidad sintética de los fenómenos, esto es, con arreglo a principios mediante los que los fenómenos son conducidos bajo las categorías. Ahora bien, estos conocimientos empíricos constituyen una unidad analítica de toda experiencia con arreglo a lo que tienen en común de manera necesaria (a saber, aquellas leyes trascendentales de la naturaleza), pero no constituyen aquella unidad sintética de la experiencia como un sistema que enlaza bajo un principio las leyes empíricas también según lo que tienen de distinto (donde su multiplicidad puede llegar al infinito)[130].

Una vez identificada la falta, el filósofo trascendental resuelve no dar ningún paso en dirección hacia ninguna nueva deducción trascendental sin haber adquirido previamente una conciencia cabal de las operaciones que desembocan en un concepto cualquiera, el más humilde en que podamos reparar.

---

conformidad entre naturaleza y Juicio, que se encuentra también a la base de la conformidad a fin (cf. el glosario de esta edición).

[130] *EEKU*, § II, AA XX: 203-204.

Sólo rehaciendo el camino en sentido inverso —de la experiencia a la fábrica del concepto— daremos con *las bases últimas de toda conceptualidad*[131], que no por casualidad comparece en varios pasajes del § IV de la *Primera Introducción* como *cualificación* o *adecuación* de las leyes particulares a una única experiencia, de las percepciones particulares a una ley empírica y de las formas naturales a leyes empíricas más elevadas, en un potente clímax que subraya la envergadura de lo que aquí está en juego, a saber, el riesgo de un divorcio de *lógos* y *phýsis*. Por de pronto, si no se encontrara una manera de soldarlos también estaría en peligro la respuesta a la pregunta *¿qué es el hombre?*, pues si perdemos la reflexión es muy probable que nos perdamos también a nosotros mismos, al menos lo que no se acomoda en nuestro ánimo a «la copia de un hombre viviente, vaciada en yeso»[132]. Esta presentación

[131] G. Lebrun ha reparado en la proximidad que la noción de Lógica de J. Cavaillès mantiene con la fundamentación kantiana de la Lógica trascendental sobre un *factum* pre-lógico, a saber, la conformidad de la naturaleza a nuestra facultad de pensar. Cf. *Sur la Logique et la théorie de la science*, París, Vrin, 1997, p. 25: «Aquí no sólo nos las habemos con la *conciencia*, sino con *un mundo* que ella pensaría y cuyo proceso de abstracción conservaría su estructura plural. Es lo que explicita el *Curso de Lógica*, donde se retoman las definiciones tradicionales: "*conceptus est repraesentatio per notas comunes vel discursiva*" (A 139). Nace de las tres operaciones clásicas: *comparación* de las tres representaciones entre sí, en relación con la unidad de la conciencia, *reflexión* sobre la posibilidad de comprender diferentes representaciones en una conciencia, finalmente, *abstracción*, que suprime todo aquello que las representaciones tienen de diferente. Dicho de otra manera, la unidad del concepto empírico debe tomarse prestada de la experiencia, es análisis de algo dado». Cavaillès recordaba unas páginas antes que Aristóteles no habría podido distinguir entre sujeto y predicado en la articulación apofántica sin tener una noción clara de qué significa substrato o sustancia, esto es, no hay Lógica que pueda desentenderse de los contenidos del pensamiento o que no esté conectada de antemano con una Ontología.

[132] *KrV*, A 837/B 865. Gaudet (2011) intenta delimitar una Antropología trascendental en Kant a partir de esta mutua correspondencia entre reflexión y humanidad del hombre.

del camino abierto por la *Erste Einleitung* se compadece con los versos de *Mnemosyne* de Hölderlin: «Somos un signo sin significado/ y sin dolor somos, y por poco/ perdemos el lenguaje en el extranjero». La adecuación *cualitativa* de la *phýsis* al *lógos* es el objetivo del concepto oriundo del Juicio, que ofrece una suerte de «Apriorisierung des Aposteriorischen», como sostiene Lehmann[133]. Sin tal presuposición la experiencia se vendría abajo implacablemente, pieza a pieza. El cierre programático del § II del mismo texto anuncia que en él se analizará qué ocasión propicia que nos representemos a la naturaleza como una técnica, cuál es el origen de esa idea, si tiene una fuente *a priori* o si contamos con una indicación suficiente de su existencia y límites. Para ello será preciso llevar a cabo una Crítica del sentimiento de placer y displacer, cuya pertenencia al Juicio está fuera de dudas[134]. El punto de partida de esa Crítica será la definición trascendental del sentimiento de *placer*[135], fuerza del ánimo que fomenta el *Lebensgefühl*, para lo que convendrá tomar prestado el proceder del matemático, cuando para resolver mejor sus problemas mantiene indeterminados los datos empíricos y expresa

[133] (1969: p. 93).

[134] *EEKU*, § III, AA XX: 208.

[135] *EEKU*, § XII, AA XX: 249: «El sentimiento de placer (que es uno y el mismo con la representación de la *conformidad a fin subjetiva*), por su parte, no habrá de considerarse como dependiente de la sensación en una representación empírica del objeto, tampoco del concepto del mismo, por consiguiente, solamente dependerá de la reflexión (la acción peculiar del Juicio) y su forma, mediante la cual se esfuerza por alcanzar conceptos en general desde intuiciones empíricas y con la que está conectado según un principio *a priori*»; cf. § VIII, nota, AA XX: 230-231: «*placer* es un *estado* del ánimo en el que una representación concuerda consigo misma, como fundamento bien para conservar únicamente ese estado (pues el estado de fuerzas del ánimo que se propician recíprocamente la una a la otra en una representación se conserva a sí mismo), bien para producir el objeto de esa representación».

tan sólo la síntesis que les suministra una fórmula matemática. Sólo así emergerá lo sistemático de las facultades superiores de conocer[136].

La paradójica *Wirkungsgeschichte* a la que se vio sometido este trabajo de Kant se vuelve aún más patente a la luz de reproches como los que Husserl dirige en 1908 a la supuesta abstracción de la Lógica trascendental, que se habría revelado incapaz de imponer reglas adecuadas para una naturaleza fáctica[137]. Textos como los que citamos a continuación contienen objeciones de peso, pero que difícilmente se ajustarían a la Lógica trascendental kantiana, especialmente si se considera a la *Primera Introducción* un suplemento indispensable para el cabal cumplimiento del negocio de una Lógica de contenidos:

> [P]ara Kant basta con recurrir a la lógica formal en su positividad apriórica o, como diríamos nosotros, en su ingenuidad trascendental. Para él, es un absoluto, una base última sobre la que la filosofía tendría que construir sin más[138].

A juicio de Husserl, lo *naïve* de un planteamiento semejante del alcance de la Lógica trascendental responde a la resistencia de Kant a introducir en el campo lógico contenidos de esencia imprescindibles para dar cuenta cabal del ejercicio real del pensamiento:

> La lógica pura (la única que sería propiamente ciencia) debe ser, según Kant, «breve y seca, como exige la exposición didác-

[136] Recomendamos a este respecto la consulta del cap. 6 de la Tesis doctoral de M. Sánchez Rodríguez (2010: pp. 191-242).

[137] G. Lebrun trae a colación este diálogo imposible entre Husserl y Kant en su *Kant y el final de la Metafísica*, cap. X, pp. 274-275, 280-282 y 292-296. Extraemos de esas páginas los pasajes de Husserl reproducidos en este estudio, respetando las traducciones al español disponibles (como es el caso de *Lógica formal y lógica trascendental*) y aventurando nosotros una, cuando se trataba de pasajes inéditos en nuestra lengua.

[138] E. Husserl, *Lógica formal y trascendental*, trad. de L. Villoro, UNAM, p. 253.

> tica de una teoría elemental del entendimiento» [*KrV*, A 54/B 78, trad. de M. García Morente]. Todo el mundo conoce las lecciones de Kant editadas por Jäsche y sabe en qué criticable grado responden a esta característica exigencia. ¿Será, pues, esta lógica, indeciblemente pobre, el modelo a que debemos tender? Nadie querrá familiarizarse con la idea de este retroceso de la ciencia a la situación de la lógica aristotélico-escolástica. Y a ello parece conducir lo que Kant mismo enseña cuando dice que la lógica tiene desde Aristóteles el carácter de una ciencia perfecta. El hilado escolástico de la silogística, precedido de algunas definiciones solemnemente expuestas, no es precisamente una perspectiva alentadora[139].

Los presuntos reparos de Kant a tomar en consideración las leyes ideales de las formas del pensamiento le habrían conducido, siempre a juicio de Husserl, a incurrir en sede lógica en un error semejante al de quien con ánimo de explicar lo específico del arte del baile o del arte de la pintura recurriese a una supuesta *facultad* de bailar y a una *facultad* de pintar[140], de suerte que este recurso mítico a la noción «facultad» disolvería enteramente el problema analizado, al expulsarlo de la perspectiva del investigador. Sin embargo, resulta sorprendente, teniendo en cuenta la decidida denuncia de la fenomenología sobre las insuficiencias de la lógica trascendental kantiana, que en un texto de 1908 Husserl «reescriba sin saberlo la *Primera Introducción* a la *KU* y redescubra el momento en que la filosofía trascendental ya no puede pasar, sin incurrir en un contrasentido, por un mero análisis de las condiciones de la objetividad», como sostiene Gérard Lebrun[141]. Leamos un texto como el siguiente:

---

[139] E. Husserl, «Prolegómenos a la Lógica pura», en *Investigaciones lógicas*, vol. I, trad. de M. García Morente y J. Gaos, p. 181.
[140] *Ibid.*
[141] (2008: cap. X, p. 275).

En cualquier caso, se plantea el problema de delimitar de manera sólida la idea de la naturaleza *dada* (mediante la ontología) y de delimitar, *a partir de ello*, como un universal abstracto, la idea de una *naturaleza en general* (en sentido exacto, cuyo ideal supremo se toma en consideración aquí), sin dejar, por otro lado, de seguir diferenciando entre ideas; es decir:

1) disponer por separado en sus posibles especies la idea de una naturaleza exacta en el sentido más general;
2) definir la idea de un mundo, de una multiplicidad de cosas, que aún posee una cierta unidad (que, por otra parte, sería más general que la unidad de una naturaleza exacta) y volver a indagar las posibilidades que restan cuando prescindimos de la idea de exactitud;
3) finalmente, sopesar también la posibilidad de una constitución de las cosas que constituyen una multiplicidad sin unidad, en la medida en que semejante ausencia de unidad es pensable.

Así, pues, [tenemos una] naturaleza exacta en general, [un] mundo en general y [una] multiplicidad de cosas en general. Cada nivel ulterior es un nivel de mayor universalidad. Y, con ello, estas tres posibilidades se encuentran también bajo la siguiente presuposición restrictiva: se trata de una conciencia dotada con «nuestra sensibilidad», con nuestra percepción, memoria, etc., con nuestro pensamiento, en definitiva, dotada con configuraciones fenomenológicamente diferenciadas de actos (modos de conciencia).
La fenomenología trascendental como doctrina pura de la esencia de la conciencia deja abiertas múltiples posibilidades, pero *una* naturaleza es una naturaleza *efectivamente real* [*wirkliche*], fáctica[142].

En él se distingue entre las siguientes instancias: a) la naturaleza exacta, estudiada por la clase de ciencias correspondiente; b) el mundo, en tanto que conjunto de cosas dotadas de una cierta unidad y c) una *Dingvielheit* que carece en principio de toda unidad y vuelve, así, necesaria la pregunta por la posibilidad de llevar a la naturaleza en su completitud bajo

[142] *Beilage XX*, en *Husserliana*, vol. VII, p. 392.

una unidad racional. La preocupación de la fenomenología de Husserl por los peligros que traería consigo el *inacabamiento* de la Lógica coincide sorprendentemente con las razones que llevan a Kant a colegir la necesidad de un principio subjetivo del Juicio que permita entender en clave *trascendental* las razones por las que sistemas clasificatorios como el de Linneo han sido *fácticamente*[143] posibles. La atención a una racionalidad que estaría a la altura de esta realidad fáctica y contingente es justamente el motivo director de un texto como la *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*. Pasajes como el anterior ponen de manifiesto que el trabajo elaborado por Kant en la *Primera Introducción* no fue comprendido. Sabemos que no fue el único en sufrir ese destino. Hubo suerte cuando se advirtió que se trataba de un escrito autónomo, dotado de comienzo y fin, a pesar de que sus dimensiones fueran un tanto monstruosas y careciera de la armonía que, sin embargo, generaba, al menos «en la corteza de las palabras», los efectos de una auténtica *isotopía* textual. En aquellos casos en que las circunstancias permitieron disponer de una versión no mutilada del mismo, el texto se recibió como un *pentimento*, en el que merecería la pena reparar tan sólo con el propósito de reconstruir la génesis de la tercera *Crítica*.

[143] Puede sumarse al texto anteriormente citado el siguiente: «Se trata de esbozar la *idea de una naturaleza* en un cierto sentido, correlativo de una ciencia matemática natural, y también la idea de una naturaleza que aparece como un cierto cosmos, correlato de la ciencia morfológica de la naturaleza (y del espíritu) (por tanto, de una naturaleza que no se <presenta> en la teorización fisicalista, sino en la consideración "de una historia natural" de las cosas que aparecen sensiblemente, que se articula siempre morfológicamente en nuevos géneros, especies, etc., y posibilita las ciencias morfológicas]. Así pues, la conciencia fáctica está modulada de manera que se constituye en ella una naturaleza tal: un cosmos racional», Husserl, «Erste Philosophie» (*Beilage XX*, en *Husserliana*, vol. VII, p. 395). Cf. también la referencia a esta comunidad de intereses de la Lógica trascendental según Kant y Husserl en Molina Cantó (2009: p. 53, n. 4).

Si profundizamos en los motivos que pudieron llevar a Kant a acuñar la expresión de *técnica de la naturaleza*, en las antípodas de una nomotética de ésta, ciertamente emergerá la capacidad de la estructura antinómica para actuar como motor del pensamiento. De hecho, la expresión *técnica de la naturaleza* también puede entenderse como fruto de la aplicación del «método escéptico», que evita «el malentendido de la abstracción»[144], que tan habitualmente acecha a la filosofía trascendental. La expresión mencionada, en efecto, ha hecho de la paradoja la solución de la antinomia[145]. Lo mismo ocurre con otras expresiones habituales en la *Crítica del Juicio*, como «libre conformidad a ley» o «conformidad a fin sin fin», términos que curiosamente se esfuerzan en dar nombre a la *de-*

[144] *KrV*, A 424/B 452

[145] El profesor Leonel Ribeiro dos Santos ha reparado, con su acostumbrada agudeza y erudición, en el elevado carácter oximórico de este vocabulario kantiano, que nos atrevemos a calificar, tomando en préstamo una observación recogida en uno de sus trabajos, de «juego creador, no ciertamente de los objetos mismos de las representaciones, sino de las representaciones en sí mismas pertinentes y dotadas de sentido, aunque no haya objeto ninguno que les corresponda en concreto», «Las ficciones de la razón, o el kantismo como ficcionalismo», *Devenires*, 18 (2008), p. 46; cf. Ribeiro dos Santos (2009: p. 150): «El proceso de construcción del concepto de "técnica de la naturaleza" nos revela el modo de pensar característico de Kant en toda su complejidad: a saber, procediendo por analogías múltiples, bajo el modo del *como si (als ob)* y, en el caso de la tercera *Crítica*, recurriendo a conceptos estratégicos dados en forma de oxímoron, conceptos y expresiones que, por así decir, se auto-anulan o cortocircuitan a sí mismos. Es el caso de las expresiones "libre conformidad a ley" (*freie Gesetzmässigkeit*) (de la imaginación): si es libre —espontánea— es justamente porque no sigue ninguna ley (dada), sino que se da a sí misma o inventa una regla en su producir que se confunde con lo producido o inventado; también el de la expresión "conformidad a fin sin fin" —*Zweckmässigkeit ohne Zweck* (si es conformidad a fin, ¿cómo es que no tiene fin?)—. También la expresión "técnica de la naturaleza" es un oxímoron, pues une en una misma expresión dos principios o modos de producción considerados en principio antinómicos: el espontáneo o no intencional, de la naturaleza, y el del arte, regido por una causalidad intencional que opera mediante fines predeterminados por el agente».

terminabilidad del substrato suprasensible externo e interior a nosotros[146]. El *oxímoron* expresa en el campo de la retórica y la poética una operación análoga a la solución, allí donde el conflicto antinómico lo permite, de una oposición real entre proposiciones. Su predominio en la *Primera Introducción* denota que el texto ha adoptado este modo de decir para referirse de manera indirecta a los límites últimos de la razón. Por ello, los momentos en que cada una de las Críticas se ocupa de conflictos antinómicos atesoran una singular profundidad crítica. Es bien conocida la confesión de Kant, contenida en una celebre carta a Garve, que atribuye al descubrimiento de las Antinomias de la razón un progreso fundamental para determinar cabalmente el sentido y alcance de la filosofía trascendental:

> «Mi punto de partida no fue la investigación de la existencia de Dios, de la inmortalidad, etc., sino la Antinomia de la razón pura... ella me despertó por primera vez del sueño dogmático y me llevó a la crítica de la propia razón, para hacer cesar el escándalo de una aparente contradicción de la razón consigo misma»[147].

Con ello se confirma que no hay tarea filosófica más digna que indagar en los dilemas en que la razón se ve atrapada por sí misma, con el propósito de diagnosticar las reglas a las que responde su actividad y fijar de manera adecuada la frontera entre lo normal y lo patológico, que la historia de la filosofía ha mantenido por lo general indiferenciados, cuando no los ha invertido sencillamente. La articulación antinómica permite identificar aquellas acciones del ánimo que, de la mano del método escéptico que tanto reprochará Hegel[148], están en

---

146 *KU, Einl.*, § IX, AA V: 196-197.

147 Carta a Garve, 21 de noviembre de 1798 (AA XII: 257).

148 En su escrito de habilitación, *De orbitis planetarum*, denuncia que el idealismo trascendental de Kant «*caret Ideis, et imperfecta est Scepticismi forma*».

contacto con el límite, esto es, con lo que quepa entender como primer cimiento[149] de la razón. El misterioso proceso epigenético de la «adquisición originaria» simboliza mejor que ningún otro el gesto mediante el que la razón, es decir, el motor de nuestro pensamiento, sale al encuentro del mundo, en una aceptación de la exterioridad de la que no han quedado huellas en nuestra memoria[150]. La entera obra de Kant prepara, con mayor o menor determinación, este encuentro del hombre con su único origen, para el que, como hemos visto, el campo semántico cubierto por la *técnica* suministra el suplemento hermenéutico más oportuno. En lugar de la bárbara divisa, *si vis pacem, para bellum* o de la más atenta a las profundidades del ánimo *si vis vitam, para mortem*, la filosofía trascendental de Kant introduce el siguiente lema en el campo de batalla de la Metafísica: *si vis pacem, para limitem*. También en el periodo pre-crítico encontramos ejemplos en los que el término *técnica* remite a un orden demasiado concreto para que la ciencia se ocupe de él, aunque no pueda obviarse su carácter imprescindible para la tarea hermenéutica de la razón. Encajan en este marco expresiones como «arte secreto», mencionada en *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*[151], encargado de explicar la formación del cosmos a partir del caos, sin recurrir a causas que no sean meramente mecánicas. Por otro lado, el «arte oculto en las profundidades del alma

[149] *KU, Vorrede*, AA V: 168.
[150] Mertens (1973: p. 234): «La razón no es *eo ipso* realidad efectiva. Es quehacer para la teoría como totalización sistemática de todo conocimiento y exigencia práctica de configuración racional del mundo. El sistema de la razón es el campo abierto de la historia, en el que ésta tiene que desplegarse dinámicamente en conflicto con lo dado y, por ello, también puede marrar su *télos*. Pero lo bello en la naturaleza y el arte es el indicador para la razón del camino hacia sí misma».
[151] AA I: 229.

humana»[152], que comporta el esquematismo del entendimiento, o el «arte de los sistemas»[153], que promueve la *naturaleza* orgánica de la razón pura, confirman la recurrencia con que Kant empleó variantes de la *ars naturae* de inspiración estoica para hacerse cargo de la cuestión del origen en clave crítica, siguiendo la estela del Balbo del libro II de *Sobre la naturaleza de los dioses* de Cicerón. En esta obra latina, en disconformidad con la teología *more epicureo*, que renuncia a la participación especial que el hombre tiene en la inteligibilidad del mundo, manejando la idea de «unos dioses esquemáticos e inactivos», se defiende la riqueza artística de la *técnica*, en contraste con la frialdad mecánica y esterilidad figural del *esquema*.

El Juicio, leemos en la *Erste Einleitung*, es genuinamente técnico[154], por ello esta facultad hace precisamente de la técnica de la naturaleza el principio *a priori* de su reflexión[155], que consiste en lanzar una mirada anfibológica sobre las cosas[156], según se trate de una técnica en sentido *formal* o *real*. Si la *Crítica* que se ocupa del Juicio reflexionante cierra el negocio crítico es porque pone en marcha una auténtica *arqueología del saber*, gracias a la cual cobramos conciencia de que la adecuación entre las formas de la naturaleza y las funciones lógicas del pensar es el único rastro que queda de un *contrato* que la razón firmó consigo misma en un pasado esencial. Quizá lo que llamamos *contrato* no fuera en realidad más que el feliz saldo jurídico arrojado por una acción que comenzó siendo vital y biológica, a la que llamaremos *epigénesis de la reflexión*. La obra crítica de Kant tiene la peculiaridad de

[152] *KrV*, A 141/B 180-181.
[153] *KrV*, A 832/B 860.
[154] *EEKU*, § VII, AA XX: 220.
[155] *EEKU*, § V, AA XX: 214.
[156] *EEKU*, § VII, AA XX: 221.

mostrar cómo la razón no mantiene ningún conflicto civil con la vida, como el estoico insiste ingenuamente en propiciar. Lejos de ello, lo que llamamos razón parece ser el expediente ideado por la vida misma para escapar a la autodestrucción, logrando así no sólo sobrevivir, sino incrementar y administrar mejor las fuerzas disponibles. No es baladí que nuestro *Lebensgefühl*[157] conserve aún una reacción, más sentimental que formulada conceptualmente, hacia las operaciones que le permitieron abandonar el terreno de la ambivalencia de los sentimientos, operaciones que vuelven a la memoria con ocasión del campo desplegado por la reflexión y que permiten traer a la superficie un *studium* y una felicidad que yacían sepultados en lo profundo del ánimo. La existencia de ese contrato pone en evidencia que la facultad de juzgar se instala en el ánimo como una facultad selectiva —abandonar el desorden presuponía cumplir esta condición—, facultad que alberga un empeño al que satisface descifrar el sentido replegado en las figuras dibujadas por las formas naturales[158]. Esta propiedad explica que Lévi-Strauss atribuya al juicio estético reflexionante la capacidad de promoción «de un objeto no significativo a un papel de significación»[159]. Para nombrar ese umbral de la significación objetiva el vocabulario de la *Erste Einleitung* recurre en varias ocasiones, como venimos diciendo, a la *qualitas* y a la operación de *Qualifizierung*, pues aquí la *cualidad* de la conformidad a fin precede a la *función de unidad*, eminentemente cuantitativa, de los conceptos puros del en-

[157] *KU*, § 1, AA V: 204 y *Allg. Anm. zur Exposition*, AA V: 277-278.
[158] Cecchinato (en Rancan de Azevedo Marques, 2010) propone un interesante estudio sobre el vínculo que Kant establece entre la existencia humana, radical e irreductiblemente interpretativa, el lenguaje y, en último término, la música.
[159] Charbonnier, *Entretiens avec Lévi-Strauss*, París, Plon-Julliard, 1962, p. 130.

tendimiento. La tópica de la reflexión toma como punto de partida el momento de la cualidad, como advertimos en la analítica del Juicio estético reflexionante. De hecho, la clave de la afinidad entre la naturaleza y las instancias de la clasificación es cierta cualidad del Juicio, que nos permite acoger a aquélla con favor[160]. Con ello se advierte que la conveniencia de percepciones puntuales a la forma de un objeto en general, esto es, el hecho de que podamos identificar un *quid*, cualquiera que sea, se sostiene sobre la previa adecuación de ese *quid* a un *quale*. Se trata del suplemento que las categorías precisaban no tanto para impedir que la tabla de la nada se cerniese amenazadora sobre la analítica trascendental del entendimiento, sino que se apoderara del entendimiento solapadamente, invadiendo su subsuelo y asfixiando al Juicio.

La presuposición trascendental subjetiva contenida en el principio de conformidad a fin de la naturaleza transmite, asimismo, que el enlace entre la razón y la naturaleza por medio de la técnica es eminentemente lingüístico. Así pues, no es de extrañar que la reflexión ponga al sujeto en disposición de prestar oídos a llamados e interpelaciones que le animan a interpretar la naturaleza como una escritura cifrada o a representársela como si ella misma aprestara la especificación de sus leyes, desde las más generales a las más empíricas. Toda esta negociosidad del pensamiento, en realidad de la reflexión, sin la que nuestra vida perdería su sentido y dignidad[161] —de otro modo careceríamos de legitimidad para llegar a ser el *be-*

[160] Cf. *KU*, § 5, AA V: 210.

[161] Si no se diera una reflexión diferente de la instintiva, ningún obstáculo impediría ya aplicar al hombre la sentencia del estoico Crisipo sobre el «alma animal» —«La naturaleza ha dado al cerdo un alma, en vez de sal, para que no se corrompa»—, citada en el delicioso protréptico kantiano *Sobre el anuncio del cierre próximo de un acuerdo de paz perpetua en la filosofía*.

titelter Herr der Natur[162]—, se convierte por primera vez en tema central en la *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*, más allá del vislumbre tangencial que otros textos puedan ofrecer sobre esta cuestión. La *Einleitung* urbaniza este campo en el que quedaba tanto por desbrozar, convirtiendo al *Übergang* entre las esferas de la naturaleza y la libertad en el verdadero protagonista del texto, pero raramente se encontrará un estudio de los fundamentos del pensar crítico ejecutado con la misma radicalidad que la *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*, cuya densidad teórica y riqueza analítica es de esperar que continúen desplegando ulteriores ediciones destinadas al público hispanohablante interesado en la obra de Kant.

Madrid, abril de 2011

[162] *KU*, § 83, AA V: 431: «Como único ser en la tierra que tiene entendimiento y, por tanto, facultad para proponerse fines voluntarios, es *él* [el hombre] ciertamente señor en título de la naturaleza y, si se considera ésta como un sistema teleológico, el hombre es con arreglo a su determinación el fin último de la naturaleza, pero siempre sólo con la condición de que lo comprenda y tenga la voluntad de darle a ella y darse a sí mismo una relación de fin tal que pueda bastarse a sí mismo, independientemente de la naturaleza, esto es, que pueda ser, por tanto, fin final, que empero no debe ser buscado en absoluto en la naturaleza».

ADVERTENCIA SOBRE LA PRESENTE TRADUCCIÓN

Se recogen, a continuación, las decisiones terminológicas más relevantes que se han tomado en esta traducción de la *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*:

- *Urteil/Urteilskraft*: adoptamos la solución propuesta en su día por Manuel García Morente, a saber, *juicio/Juicio* (en su traducción de la *Crítica del Juicio*, publicada por Victoriano Súarez, en la «Colección de filósofos españoles y extranjeros» —donde conoció dos ediciones: en 1914 y en 1958— y editada más tarde por Espasa Calpe, con numerosas reediciones). La traducción de *Urteilskraft* por *Juicio* nos parece más elegante y económica que *facultad de juzgar*.
- *Beurteilung/beurteilen*: traducimos por *enjuiciamiento* y *enjuiciar*. Compartimos el parecer expresado por Pablo Oyarzún, profesor de la Universidad de Chile, autor de una versión española de la *Crítica del Juicio* que comprende la *Erste Einleitung* (*Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila, 2006, «Notas al prefacio», p. 115, n. 12), según el cual verter *Beurteilung* como «acto de juzgar» habría resultado un expediente excesivamente artificioso.
- *Gesetzmäßigkeit*: cuando el contexto sintáctico lo permitía, hemos traducido el término como *conformidad a*

ley, de manera paralela a la versión que ofrecemos del término siguiente —*Zweckmäßigkeit*, en el que también está presente el lexema *mäßig*, emparentado con el verbo *messen* y con el sustantivo *Maß*. Donde no ha sido posible mantener esta decisión, en beneficio de la sintaxis y la prosodia del texto, hemos optado por la versión más extendida y usual de *legalidad*.

— *Zweckmäßigkeit*: mantenemos a lo largo de la traducción la solución *conformidad a fin*, que nos parece más expresiva que *finalidad*, fórmula notablemente más neutra. Coincidimos de nuevo en este punto con P. Oyarzún, *op. cit.*, «Notas a la introducción», p. 117, n. 37. La propuesta de Rovira Armengol, traductor de la *Crítica del Juicio* (Buenos Aires, Losada, 1961), de verterlo por *idoneidad* tampoco nos parece convincente, aparte de entrañar el peligro de desdibujar los límites entre *Zweckmäßigkeit* y *Tauglichkeit*, términos pertenecientes a un campo semántico afín, pero no enteramente sinónimos. No queremos dejar de mencionar la propuesta del autor de la traducción al portugués más reciente de la *Erste Einleitung* (en prensa), Leonel Ribeiro dos Santos, del Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa, a saber, la de verter el término por *teleoformidade* (*vd.* «Técnica da natureza», artículo publicado en la revista *Studia Kantiana*, citado en nuestra bibliografía, p. 120), que sin duda abrirá en un futuro próximo nuevos horizontes de interpretación y polémica en el estudio de este complejo texto.

— *qualifizieren/qualifiziert*: la traducción por *adecuarse o integrarse en/adecuado* nos ha parecido la menos forzada y más fiel a la operación a la que se refiere el término alemán, a saber, la conveniencia de una multiplicidad

empírica a la forma legal que la torna meramente pensable, antes de que tenga sentido siquiera pronunciarse acerca de su cognoscibilidad. En términos como éstos está en juego algo así como el *quale* del que depende la *pensabilidad* del mundo, pues subrayan la anterioridad de las condiciones de posibilidad de la *cualidad* lógica, a saber, de la adecuación al concepto —que no debería entenderse a la luz del entendimiento, sino del Juicio—, con respecto a las condiciones de la *cantidad* de la función conceptual. Justamente por ello, el traductor siente la obligación de tratar a verbos como *qualificieren* (según la grafía del manuscrito), cuyas ocurrencias son contadas, como las piezas más delicadas del escrito, evitando que queden disimuladas o ensombrecidas en la traducción al español, pasando enteramente desapercibidas al lector. El alemán *qualifizieren* es un calco del término bajolatino *qualificare (qualis facio)*, a saber, dotar a algo de cierta cualidad, constitución o manera de ser, que le permiten el desempeño de determinadas funciones. El sustantivo *qualitas* fue forjado por Cicerón (*Acad.* I, 6, 24) como traducción del griego *poiotés*. El verbo *qualificare* era de uso habitual entre los escolásticos, según sostiene el *Diccionario crítico y etimológico castellano e hispánico* de J. Corominas y J. A. Pascual, de manera que no debe sorprender su transmisión, quizás de la mano de las *Disputaciones Metafísicas* de F. Suárez, a los profesores de Metafísica alemanes de los siglos XVII y XVIII. El campeón de la *Sprachreinigung*, Joachim Heinrich Campe (1746-1818), en su denodado intento de disminuir el número de términos de origen extranjero de manejo común entre los eruditos alemanes, propuso traducir el calco latino *qualifizieren* por el más germánico

befähigen, en su *Wörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung der unserer Sprache aufgedrungenen fremden Ausdrücke*, 2 vol., Braunschweig, 1801; 2ª edición, Braunschweig, 1813. Sabemos qué opinión le merecían a Kant semejantes censuras lingüísticas, tan poco atentas al *Bildungstrieb* del pensamiento[1].

— *Schicklichkeit/schicklich/sich schicken*: *conveniencia*, *conveniente* y *convenir con* nos han parecido los términos más acordes con las resonancias procedentes del original alemán. La presencia del verbo *schicken* en los tres aconsejaba verterlos al español mediante *apropiación*, *apropiado* y *apropiarse*, solución que en un principio adoptamos, al estimarla —lo seguimos haciendo— más fiel a la operación de mutua adaptación entre dos entidades que los términos transmiten. Sin embargo, esta opción correspondería mejor a los alemanes *Eignung/geeignet/sich eignen*, ausentes de este texto de Kant. Nos decidimos finalmente por *conveniencia* con la intención de mantener en el sustantivo castellano la referencia a algo que está destinado a ponerse de acuerdo

[1] *KrV*, A 312/B 368-369: «A pesar de la riqueza de nuestra lengua, muchas veces el pensador se encuentra en dificultades acerca de la expresión que conviene exactamente a su concepto, y a falta de la cual él no puede hacerse entender por otros, ni aun por sí mismo. Forjar palabras nuevas es una pretensión de legislar en los idiomas, que rara vez acierta; y antes de recurrir a este remedio desesperado, es aconsejable buscar en una lengua muerta y erudita, para ver si en ella no se encuentra este concepto junto con su expresión adecuada; y aunque el uso antiguo de ella, por descuido de sus creadores, se haya vuelto algo vacilante, es preferible, sin embargo, consolidar el significado que le era especialmente apropiado (aunque siga siendo dudoso si en aquel tiempo se había pensado exactamente ese mismo), que arruinar uno su negocio solo por hacerse incomprensible» y *KprV*, AA V: 10: «Forjar nuevas palabras allí donde el idioma ya de suyo no carece de expresiones para conceptos dados, es un esfuerzo infantil para distinguirse de la muchedumbre, ya que no por pensamientos nuevos y verdaderos, al menos por un trapo nuevo sobre el traje viejo».

con algo otro. Esperamos que la traducción propuesta consiga enfocar con mayor eficacia el resultado buscado por la actividad trascendental de recíproca adaptación entre la naturaleza y el Juicio, que garantiza la cohesión interna que todo sistema lógico requiere, hasta en sus órdenes más concretos, por cuanto las leyes empíricas de la naturaleza se muestran conformes a las superiores y genéricas, constituyendo con ellas un todo interconectado.

— *Tauglichkeit/tauglich*: consideramos que la traducción *idoneidad/idóneo* transmite suficientemente el sentido de los términos originales. El *Grimm Wörterbuch* (http://urts55.uni-trier.de:8080/Projekte/DWB), que hemos consultado en varias ocasiones durante la elaboración de esta traducción, sugiere *idoneitas* e *idoneus* como equivalentes latinos del sustantivo y el adjetivo alemanes. En este caso, como también en algún otro, nos hemos orientado por la sugerencia de Kant de buscar en el *thesaurus* de la lengua latina para encontrar la ayuda que con frecuencia escamotean las lenguas modernas.

— *Übereinstimmung; Einstimmung; Zusammenstimmung; Bestimmung*: estos términos configuran un campo semántico ilustrativo acerca del tono predominante en la entera *Erste Einleitung*, formando una auténtica isotopía en el texto. Todos están emparentados con la palabra *Stimme* y expresan diferentes modalidades del acuerdo o conveniencia de los estratos más empíricos de la naturaleza con respecto a las condiciones de clasificación irrenunciables de la reflexión. Sin ellos, el principio transcendental de conformidad a fin quedaría privado de sus respectos múltiples. El filósofo trascendental tiene noticia de estos respectos múltiples con oca-

sión de la resonancia que dejan en la superficie del lenguaje y se propone llevarlos a unidad, tras dar con sus bases jurídicas, es decir, con su *quid iuris*, cuestión que naturalmente exige proceder a una deducción trascendental del principio *a priori* del Juicio. P. Oyarzún se ha referido al «extenso espectro semántico» (*op. cit.*, p. 199, n. 55) proyectado por esta textura léxica, espectro que dificulta alcanzar una traducción óptima para cada ocurrencia de esta *Stimmung* lógica. Remitimos al glosario final para localizar la traducción adoptada en los diferentes casos. Alcanzar la anhelada solución óptima hubiese exigido garantizar en cada ocación una perfecta mímesis, que salvaguardara los matices aportados por los distintos términos a la *polifonía contrapuntística* que tan asombrosamente pone en juego el texto alemán.

Immanuel Kant

Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft

Primera Introducción de la Crítica del Juicio

§ I
DE LA FILOSOFÍA COMO SISTEMA

[XX 195] Si se entiende por Filosofía el *sistema* del conocimiento racional por conceptos, con ello ya se la distingue suficientemente de una *Crítica de la razón pura*, que, a pesar de contener una investigación filosófica de la posibilidad de esa clase de conocimiento, no pertenece a ese sistema como una de sus partes, sino que más bien esboza y somete a examen su idea.

Por de pronto, el sistema sólo puede dividirse en una parte formal y otra material[1]. La primera de ellas (la Lógica) comprende la mera forma del pensar en un sistema de reglas. La segunda (parte real) toma en consideración de manera sistemática los objetos sobre los que se piensa, por cuanto es posible conocerlos racionalmente por conceptos. Ahora bien, este mismo sistema real de la Filosofía no puede dividirse en Filosofía *teórica* y Filosofía *práctica* más que con arreglo a la diferencia originaria de sus objetos y a la diversidad esencial, dependiente de la anterior, de los principios científicos que contenga, de manera que una de las partes tiene que ser la Filosofía de la naturaleza y la otra, la de las costumbres. La primera de ellas puede contener también principios empíricos, mientras que la segunda (puesto que la libertad no puede ser en absoluto un objeto de la experiencia) únicamente principios puros *a priori*.

Pero reina un gran malentendido —muy perjudicial para el modo en que procede la ciencia— con respecto a lo que haya de considerarse *práctico*[2] en un sentido tal que merezca aplicarse a una *Filosofía práctica*. Se ha creído que la política y la economía política, las reglas de la economía doméstica, al mismo tiempo que las del trato, las prescripciones para alcanzar bienestar y [XX 196] la dietética, tanto del alma como del cuerpo, podían incluirse en la Filosofía práctica (¿por qué no todas las artes y oficios?[3]), sólo porque todas contienen un conjunto de proposiciones prácticas. Ahora bien, las proposiciones prácticas se distinguen de las teóricas, que contienen la posibilidad de las cosas y sus determinaciones, según la especie de representación, mas no por ello según el contenido, pues esto únicamente ocurre con aquellas que toman en consideración la *libertad* bajo leyes. Todas las restantes no son nada más que la teoría de lo que forma parte de la naturaleza de las cosas, sólo que aplicada al modo en que podemos producir esas cosas con arreglo a un principio, es decir, siendo representada su posibilidad mediante una acción del arbitrio (que precisamente por ello forma parte de las causas naturales). Así, la solución del siguiente problema de la Mecánica: «dada una fuerza que debe estar en equilibrio con un peso dado, encuéntrese la proporción de los respectivos brazos de la palanca» se expresa con una fórmula práctica, cuyo contenido no es otro que la proposición teórica: «la longitud del peso y de la fuerza guardan una proporción inversa, cuando se encuentran en equilibrio». Sólo que la producción de esta

proporción se representa como posible mediante una causa (nuestro arbitrio) que tiene por fundamento de determinación la *representación* de aquella misma proporción. Lo mismo ocurre con todas las proposiciones prácticas que conciernen estrictamente a la producción de objetos. Cuando se dan prescripciones para incrementar la felicidad de uno y, por ejemplo, sólo se trata de lo que hay que hacer con la propia persona para llegar a ser feliz, las condiciones internas de la posibilidad de esa felicidad —la moderación, la mesura de las inclinaciones para que no se conviertan en pasión, etc.— únicamente se representan como pertenecientes a la naturaleza del sujeto y, al mismo tiempo, el modo de producción de este equilibrio se representa como una causalidad que nosotros mismos hacemos posible, por tanto, todo se representa como consecuencia inmediata de la teoría del objeto referida a la teoría de nuestra propia naturaleza (nosotros mismos como causa). Por consiguiente, aquí la prescripción práctica se distingue de una teórica según la fórmula, pero no según el contenido, de manera que para comprender esta conexión de los fundamentos con sus consecuencias no se precisa de un [XX 197] tipo particular de Filosofía. —En una palabra, todas las proposiciones prácticas que extraen del arbitrio, como causa, lo que la naturaleza puede contener forman parte en su conjunto de la Filosofía teórica, en tanto que conocimiento de la naturaleza. Tan sólo las que dan la ley a la libertad se distinguen específicamente

de aquellas otras según el contenido. De las primeras puede decirse que constituyen la parte práctica de una *Filosofía de la naturaleza*, pero sólo las últimas fundan una *Filosofía práctica* particular[4].

NOTA

Es muy importante delimitar correctamente la Filosofía con arreglo a sus partes y, para conseguirlo, no colocar entre los miembros de su división, como un sistema, lo que es sólo consecuencia o aplicación de ella a casos que se puedan dar, sin precisar de principios particulares.

Las proposiciones prácticas pueden diferenciarse de las teóricas en referencia tanto a los principios como a las consecuencias. En el último caso, no constituyen una parte especial de la ciencia, sino que pertenecen a la ciencia teórica como un tipo particular de consecuencias procedentes de ella. Sin embargo, la posibilidad de las cosas según leyes naturales se distingue esencialmente de la posibilidad de las cosas según leyes de la libertad con arreglo a sus respectivos principios. Pero esta diferencia no estriba en que en las últimas la causa se ponga en una voluntad, mientras que en las primeras se sitúe fuera de ésta, en las cosas mismas; pues, cuando la voluntad sólo sigue aquellos principios de los que el entendimiento ha advertido que hacen posible el objeto, como meras leyes naturales, la proposición que contiene la posibilidad de aquél mediante la

causalidad del arbitrio puede seguirse llamando una proposición práctica, si bien no se distingue por su principio en absoluto de las proposiciones teóricas que conciernen a la naturaleza de las cosas. Es más, tiene que derivar ese principio suyo [XX 198] de esta naturaleza para exponer la representación de un objeto en su realidad efectiva.

Por tanto, las proposiciones prácticas que según el contenido se refieren sólo a la posibilidad de un objeto representado (mediante una acción del arbitrio) se limitan a ser aplicaciones de un conocimiento íntegramente teórico y no pueden constituir la parte particular de una ciencia. Una Geometría práctica, como ciencia independiente, es un disparate, por mucho que esta ciencia pura contenga proposiciones prácticas, que en su mayor parte exigen, en tanto que problemas, instrucciones particulares para su resolución. El problema de construir un cuadrado con una línea dada y un ángulo recto dado es una proposición práctica, pero pura consecuencia de la teoría. Ni siquiera la agrimensura *(agrimensoria)* puede pretender llamarse una *Geometría* práctica[5] ni considerarse una parte de la Geometría en general, sino que pertenece a esta en forma de escolios[6], a saber, pertenece al uso que diversas actividades*[7] hacen de esta ciencia.

* Esta ciencia pura y, precisamente por ello, sublime parece echar a perder algo de su dignidad cuando admite que, como geometría elemental, necesita *instrumentos* para construir sus conceptos, aunque sólo se trate de dos, a saber, la regla y el compás. Por ello, llama geométrica únicamente

Incluso en una ciencia de la naturaleza, siempre que descanse en principios empíricos, a saber, en la Física propiamente dicha, los dispositivos prácticos para descubrir leyes ocultas de la naturaleza no pueden legitimar de ninguna manera, bajo el nombre de Física experimental[8], el título de una Física práctica (otro disparate), como si ésta fuera una de las partes de la Filosofía natural. [XX 199] Pues los principios con arreglo a los cuales hacemos experimentos tienen que tomarse siempre del conocimiento de la naturaleza, es decir, de la teoría. Lo mismo vale para los preceptos prácticos concernientes a la producción voluntaria de un cierto estado de ánimo en nosotros (por ejemplo, los preceptos para la estimulación o la domesticación de la imaginación; el apaciguamiento o debilitamiento de las inclinaciones). Tampoco hay una *Psicología* práctica, como parte especial de la Filosofía de la naturaleza humana, pues los principios que, sirviéndose del arte, causan los distintos estados de esa naturaleza tienen que extraerse de aquellos que nuestras determinaciones hacen posibles a partir de la constitución de nuestra naturaleza y, aunque aquellos

a esta construcción, mientras que a la de la geometría superior la llama mecánica, porque para construir los conceptos de esta última se exigen máquinas más complejas. Pero tampoco los primeros se entienden como instrumentos reales (*circinus et regula*), que nunca podrían proporcionar aquellas figuras con precisión matemática, sino que solamente deben significar *a priori* los modos de exposición más simples de la imaginación, a los que ningún instrumento es equiparable.

principios consistan en proposiciones prácticas, no constituyen por ello una parte práctica de la Psicología empírica, pues no tienen principios particulares, sino que forman parte únicamente de sus escolios.

En general, cuando las proposiciones prácticas (ya sean puras *a priori*, ya sean empíricas) enuncian inmediatamente la posibilidad de un objeto mediante nuestro arbitrio, forman parte del conocimiento de la naturaleza y de la parte teórica de la Filosofía[9]. Sólo las proposiciones que presentan directamente como necesaria la determinación de una acción por la mera representación de su forma (con arreglo a leyes en general), sin tomar en consideración los medios para producir el objeto, pueden y tienen que tener sus propios principios (en la idea de la libertad) y, aunque funden justamente en estos mismos principios el concepto de un objeto de la voluntad (el sumo Bien), este sólo forma parte indirectamente, a modo de consecuencia, del precepto práctico (que, en adelante, llamaremos moral). Tampoco puede comprenderse la posibilidad del mismo por medio del conocimiento de la naturaleza (teoría). Por tanto, solamente estas proposiciones pertenecen a una parte especial de un sistema de los conocimientos racionales, bajo el nombre de Filosofía práctica[10].

En caso de que preocupe la ambigüedad, las proposiciones restantes de la teoría aplicada, sea cual sea la ciencia a la que se asignen, pueden [XX 200] llamarse *técnicas*[11] en lugar de

prácticas. Pues forman parte del *arte* de llevar a cabo lo que se quiere, algo que para una teoría completa es siempre una mera consecuencia y no una parte subsistente por sí misma y consistente en algún tipo de instrucciones. De esta manera, todos los preceptos de la habilidad forman parte de la *técnica**[12] y, por tanto, del conocimiento teórico de la naturaleza, como consecuencias del mismo. Pero en lo que sigue nos ser-

* Este es el lugar para enmendar un error que cometí en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Pues, tras haber dicho allí que los imperativos de la habilidad mandaban sólo de manera condicionada, a saber, bajo la condición de fines meramente posibles, esto es, *problemáticos*, llamé a tales preceptos prácticos imperativos problemáticos, cuya expresión encierra, sin embargo, una contradicción. Habría tenido que llamarlos *técnicos*, esto es, imperativos del arte. Los imperativos *pragmáticos* o reglas de la prudencia, que mandan bajo la condición de un fin *efectivamente real* e incluso subjetivamente necesario, se encuentran también entre los técnicos (pues la prudencia no es otra cosa que la habilidad para poder utilizar a hombres libres, incluidas sus disposiciones naturales y sus inclinaciones en sí mismas, en beneficio de los propios propósitos). Pero el hecho de que el fin que establecemos para nosotros mismos y para otros, a saber, la felicidad propia, no pertenezca a los fines meramente potestativos justifica una denominación especial para estos imperativos técnicos, porque el cometido no pide meramente, como en los técnicos, ejecutar de cierto modo un fin, sino también determinar en qué consiste este fin mismo (la felicidad), cuyo conocimiento tiene que presuponerse en los imperativos técnicos generales.

viremos también de la expresión «técnica» allí donde objetos de la naturaleza sólo son *enjuiciados como si* su posibilidad se fundara en el arte, en cuyo caso los juicios no son ni teóricos ni prácticos (en el [XX 201] significado aducido en último lugar), por cuanto no *determinan* nada de la constitución del objeto ni del modo de producirlo, sino que con ellos se enjuicia a la naturaleza misma, pero sólo por analogía con un arte[13], a saber, en relación subjetiva con nuestra facultad de conocer, no en relación objetiva con los objetos. Así pues, aquí no llamaremos técnicos a los juicios mismos, sino al Juicio, en cuyas leyes aquellos se fundan, y, conforme a esta facultad, también a la naturaleza. Al no contener esta técnica ninguna proposición determinante en sentido objetivo, no constituye tampoco parte alguna de la Filosofía doctrinal, sino solamente de la Crítica de nuestra facultad de conocer.

§ II
Del sistema de las facultades superiores de conocer subyacente a la Filosofía

Si, en lugar de una división de la *Filosofía*, se habla de nuestra *facultad de conocer* a priori *por conceptos* (de la facultad de conocer superior), esto es, de una Crítica de la razón pura, sólo que contemplada desde su facultad de pensar (donde la clase de intuición pura no es tomada en consideración), la representación sistemática de la facultad de pensar se articula en tres partes, a saber, en primer lugar, en la facultad del conocimiento de lo *universal* (de las reglas), *el entendimiento*; en segundo lugar, en la facultad de la *subsunción de lo particular* bajo lo universal, *el Juicio* y, en tercer lugar, en la facultad de la *determinación* de lo particular bajo lo universal (de la deducción a partir de principios), esto es, *la razón*.

[XX 202] La Crítica de la razón pura *teórica*, que se consagró a las fuentes de todo conocimiento *a priori* (por tanto, también de lo que en él pertenece a la intuición), proporcionó las leyes de la *naturaleza*. La Crítica de la razón *práctica*, la ley de la *libertad*. Así, parece que los principios *a priori* de la Filosofía en su totalidad ya han sido tratados exhaustivamente.

Pero, si el entendimiento proporciona leyes *a priori* de la naturaleza, y la razón, por su parte, leyes de la libertad, es de esperar que el Juicio, que establece la interconexión de ambas facultades, suministre también, por analogía[14], tanto como

aquellos sus principios *a priori* peculiares, poniendo quizás el fundamento para una parte especial de la Filosofía, aunque en tanto que sistema ésta únicamente pueda ser bimembre.

Sólo que el Juicio es una facultad de conocer tan particular, tan poco autosuficiente, que no da conceptos, como el entendimiento, ni ideas de objeto alguno, como la razón, pues únicamente subsume bajo conceptos dados que proceden de otro lugar. Si hubiera que dar un concepto o regla originariamente oriundos del Juicio, tendría que tratarse de un concepto acerca de cosas de la *naturaleza, en la medida en que esta se rige con arreglo a nuestro Juicio*[15], y por lo tanto de una constitución de la naturaleza tal que de ella no pueda hacerse en absoluto ningún concepto, salvo el de que su disposición se rige según nuestra facultad de subsumir las leyes particulares dadas bajo leyes más universales, leyes que, sin embargo, no están dadas. Con otras palabras, tendría que ser el concepto de una conformidad a fin de la naturaleza favorable a nuestra facultad para conocerla, por cuanto se precisa para ello que podamos enjuiciar lo particular como contenido en lo universal [XX 203] y subsumirlo bajo el concepto de una naturaleza.

Ahora bien, un concepto semejante es el de una experiencia *como sistema según leyes empíricas*. Pues, aunque ésta constituya un sistema con arreglo a leyes *trascendentales*, que contienen la condición de la posibilidad de la experiencia en general, es posible una *multiplicidad tan infinita* de leyes empíricas y una *heterogeneidad* tan *grande de las formas* de la naturaleza pertenecientes a la experiencia particular que el concepto de un sistema con arreglo a estas leyes (empíricas) tiene que resultar enteramente extraño para el entendimiento y, si no puede concebirse la posibilidad de una totalidad semejante, menos aún su necesidad. No obstante, la experiencia particular, interconectada exhaustivamente con arreglo a principios sólidos, también requiere esta interconexión sistemática de leyes empíricas, para que el Juicio pueda subsumir lo particular bajo lo universal, aun cuando este último no deje de ser empírico, hasta llegar a las leyes empíricas supremas y las formas naturales correspondientes, es decir, hasta contemplar el *agregado* de experiencias particulares como *sistema*. Pues, sin esta presuposición[16] no puede tener lugar ninguna interconexión* legal completa, esto es, la unidad empírica de aquellas experiencias.

* La posibilidad de una experiencia en general es la posibilidad de conocimientos empíricos como juicios sintéticos. Por tanto, no puede derivarse *analíticamente* (como se cree por lo común) a partir de percepciones me-

[XX 204] Esta legalidad, en sí contingente[17] (con arreglo a todos los conceptos del entendimiento), que el Juicio presume en la naturaleza y presupone en ella (sólo en su propio favor), es una conformidad a fin formal de la naturaleza, que *suponemos* en ella en términos absolutos, pero con ello no se funda ni un conocimiento teórico de la naturaleza ni un principio práctico de la libertad, sino que se da un principio para enjuiciar y explorar la naturaleza con vistas a buscar las leyes universales para experiencias particulares, principio que tenemos

ramente comparadas, pues el enlace de dos percepciones distintas en el concepto de un objeto (para conocerlo) es una *síntesis*, lo único que hace posible un *conocimiento* empírico, esto es, la experiencia, con arreglo a principios de la unidad sintética de los fenómenos, a saber, según principios mediante los que los fenómenos son conducidos bajo las categorías. Ahora bien, estos conocimientos empíricos constituyen una unidad analítica de toda experiencia con arreglo a lo que tienen en común de manera necesaria [XX 204] (a saber, aquellas leyes trascendentales de la naturaleza), pero no constituyen aquella unidad sintética de la experiencia como un sistema que enlaza bajo un principio las leyes empíricas también según lo que tienen de distinto (donde su multiplicidad puede llegar al infinito). Lo que la categoría es con respecto a cada experiencia particular, lo es a su vez la conformidad a fin o conformidad de la naturaleza (también en consideración de sus leyes particulares) para nuestro Juicio, con arreglo al cual la naturaleza no se representa meramente como mecánica, sino también como técnica, concepto que, si bien no determina objetivamente la unidad sintética como la categoría, proporciona, empero, subjetivamente principios que sirven como hilo conductor a la investigación de la naturaleza.

razones para suponer *a priori* y con arreglo al cual hemos de disponer estas experiencias con el propósito de obtener la conexión sistemática necesaria para que la experiencia quede unificada.

Por tanto, el concepto originario y peculiar del Juicio es el de la naturaleza como *arte*[18]. En otras palabras, el concepto de la *técnica*[19] *de la naturaleza*[20] en consideración de sus leyes *particulares*, concepto que no funda ninguna teoría y que contiene precisamente tan poco conocimiento de los objetos y de su constitución como la Lógica, pues solamente da un principio para progresar según leyes de experiencia, lo que posibilita la exploración [XX 205] de la naturaleza. Pero con ello no se enriquece el conocimiento de la naturaleza con ninguna ley objetiva particular, sino que solamente se funda una máxima para que el Juicio observe la naturaleza con arreglo a ella, dando así cohesión a las formas de la naturaleza.

De esta manera, la Filosofía, como sistema doctrinal del conocimiento, tanto de la naturaleza como de la libertad, no obtiene una nueva parte, pues la representación de la naturaleza como arte es una mera idea que sirve de principio a nuestra exploración de la misma, es decir, sólo sirve al sujeto, para introducir hasta donde sea posible la interconexión propia de un sistema en el agregado de leyes empíricas como tal, por cuanto atribuimos a la naturaleza una relación con aquello de lo que habemos menester[21]. Es más, nuestro concepto de una técnica de la naturaleza, en tanto que principio heurístico para enjuiciarla, formará parte de la Crítica de nuestra facultad de conocer, que indica con ocasión de qué nos formamos una re-

presentación semejante de la naturaleza, qué origen tiene esta idea, si hay que encontrarla en una fuente *a priori*, así como cuáles son la extensión y límites de su uso. En una palabra, una investigación tal formará parte del sistema de la Crítica de la Razón pura, pero no de la Filosofía doctrinal[a].

§ III

DEL SISTEMA DE TODAS LAS FACULTADES DEL ÁNIMO HUMANO

Podemos remitir sin excepción todas las facultades del ánimo humano a estas tres: la *facultad de conocer*, [XX 206] el *sentimiento del placer y displacer* y la *facultad de apetecer*[22]. Ciertos filósofos[23], merecedores en general del mayor elogio, debido a la solidez de su modo de pensar, han intentado declarar aparente esta diversidad, reduciendo todas las facultades a la mera facultad de conocer. Sin embargo, se puede mostrar con mucha facilidad —incluso desde hace algún

[a] La redacción original de este pasaje, tachada en el *Handschrift* hasta «en segundo lugar», reza así: «Así pues, la Filosofía, como *sistema* real *del conocimiento a priori* de la naturaleza por conceptos, no obtiene una nueva parte. En efecto, aquella consideración pertenece a la parte teórica de la misma. Pero la Crítica de la *facultad de conocer pura* sí obtiene, en cambio, una parte bien necesaria, mediante la que, en primer lugar, aquellos juicios sobre la naturaleza, cuyo fundamento de determinación podría contarse fácilmente entre los empíricos, se apartan de estos últimos y, en segundo lugar, [*Kant ha olvidado tachar el resto*; observación de Lehmann] aquellos otros que se tomarían fácilmente como *reales* y como determinación de los objetos de la naturaleza, se distinguen de esos juicios reales y se reconocen como *formales*, esto es, como reglas de la mera reflexión sobre las cosas de la naturaleza, no de la determinación de éstas con arreglo a principios objetivos».

tiempo se ha llegado a comprender[24]— que este ensayo, acometido por espíritus por otro lado genuinamente filosóficos, mirante a introducir unidad en esta multiplicidad de las facultades, es inútil. Pues no deja de haber una gran diferencia entre representaciones que forman parte del conocimiento, al estar meramente referidas al objeto y a la unidad de conciencia que poseen, entre la relación objetiva en la que las representaciones, al ser contempladas al mismo tiempo como causa de la realidad efectiva de este objeto, se asignan a la facultad de apetecer, y aquella que mantienen con el sujeto, toda vez que son por sí mismas fundamento para mantener meramente su propia existencia en él y, en esa medida, se contemplan desde la perspectiva del sentimiento de placer. Lo último no es en absoluto conocimiento, ni lo proporciona, aunque pueda presuponer algo semejante como fundamento de determinación.

Ciertamente, es posible conocer suficientemente en términos empíricos la conexión entre el conocimiento de un objeto y el sentimiento de placer y displacer en su existencia o la determinación de la facultad de apetecer para producirlo. Pero, al no estar fundado este nexo en un principio *a priori*, las fuerzas del ánimo sólo constituyen en ese sentido un *agregado*, y no un sistema. Sin embargo, es factible recabar una conexión

a priori entre el sentimiento de placer y las otras dos facultades[25]. Cuando conectamos un conocimiento *a priori*, a saber, el concepto racional de la libertad, con la facultad de apetecer, como su fundamento de determinación, es factible encontrar en esta determinación objetiva [XX 207] al mismo tiempo un sentimiento de placer contenido subjetivamente en la determinación de la voluntad. Pero, en este caso, la facultad de conocer no está enlazada con la facultad de apetecer *mediante* el placer o displacer. De hecho, este sentimiento no precede a la última facultad, sino que o bien procede de la determinación de ésta, o bien no es nada más que la sensación de la aptitud de la voluntad para ser determinada por la razón misma, por lo tanto, no es un sentimiento particular ni una receptividad peculiar que exija un apartado propio entre las propiedades del ánimo[26]. Ahora bien, dado que en el examen analítico de las facultades del ánimo en general hay de modo incontrovertible un sentimiento de placer, que, con independencia de la determinación de la facultad de apetecer, puede proporcionarle a ésta su fundamento de determinación y, dado que, por otra parte, su conexión con las otras dos facultades en un sis-

tema exige que tanto este sentimiento de placer cuanto aquellas otras dos no descansen sólo en fundamentos empíricos, sino también en principios *a priori*, la idea de la Filosofía como un sistema exigirá también, a falta de una doctrina, al menos una *Crítica del sentimiento de placer y displacer*, por cuanto éste no está fundado empíricamente.

Así pues, la *facultad de conocer* por conceptos tiene sus principios *a priori* en el entendimiento puro (en su concepto de naturaleza), la *facultad de apetecer* en la razón pura (en su concepto de libertad), con lo que aún quedaría por mencionar entre las propiedades del ánimo en general una facultad o receptividad, a saber, el *sentimiento de placer y displacer*, de la misma manera que, entre las facultades superiores de conocer, quedaría por mencionar una facultad intermedia más, el Juicio. Nada es más natural [XX 208] que conjeturar que esta última facultad contenga asimismo principios *a priori* para aquel sentimiento.

Sin pronunciarnos aún sobre la posibilidad de esta conexión, hasta el momento es ya inequívoco que hay una cierta conformidad del Juicio hacia el sentimiento de placer, ya sea para servirle de fundamento de determinación o para encontrar en él dicho fundamento, a saber, si en la *división de las facultades de conocer por conceptos* entendimiento y razón refieren sus representaciones a objetos para obtener conceptos

a partir de ellas, el Juicio se refiere exclusivamente al sujeto y no produce por sí solo conceptos de objetos. Asimismo, si en la *división* universal *de las fuerzas del ánimo en general* la facultad de conocer tanto como la facultad de apetecer contienen representaciones dotadas de una referencia *objetiva*, por el contrario, el sentimiento de placer y displacer es sólo la receptividad hacia una determinación del sujeto. Así, pues, si el Juicio debe determinar indefectiblemente algo por sí solo, no podría tratarse de otra cosa que del sentimiento de placer y, viceversa, si este sentimiento debe tener indefectiblemente un principio *a priori*, este sólo se encontrará en el Juicio.

§ IV
DE LA EXPERIENCIA COMO UN SISTEMA PARA EL JUICIO

En la *Crítica de la Razón pura* hemos visto que la entera naturaleza, como el conjunto de todos los objetos de la experiencia, constituye un sistema con arreglo a leyes trascendentales, a saber, aquellas que el entendimiento mismo da *a priori* (para los fenómenos, por cuanto enlazados en una conciencia han de constituir experiencia). Precisamente por ello, la experiencia, de la misma manera en que es posible en general considerada objetivamente, tiene que constituir también (en la idea) un sistema de conocimientos empíricos posibles, con

arreglo a leyes tanto universales como particulares, pues eso exige la unidad de la naturaleza con arreglo a un principio del enlace completo de todo lo que está contenido en este conjunto de los fenómenos. [XX 209] En esa medida, tenemos que considerar a la experiencia en general, según leyes trascendentales, como sistema y no como mero agregado.

Pero de ello no se sigue que la naturaleza sea un sistema aprehensible para la facultad de conocer humana también con arreglo a leyes empíricas, ni que sea posible para el hombre la interconexión sistemática exhaustiva de los fenómenos de esa naturaleza en una experiencia, es decir, que esta misma experiencia sea posible como sistema. Pues la multiplicidad y heterogeneidad de las leyes empíricas podría ser tan grande que sólo nos fuera posible conectar parcialmente percepciones con vistas a una experiencia según leyes particulares descubiertas ocasionalmente, pero nunca llevar estas leyes empíricas mismas a la unidad de la afinidad[27] bajo un principio común, en el caso, por otra parte posible (al menos con arreglo a lo que el entendimiento establece *a priori*), de que la multiplicidad y heterogeneidad tanto de estas leyes cuanto de las formas naturales correspondientes fuera infinitamente grande y nos mostrara en estas formas un tosco agregado caótico, sin la más mínima huella de un sistema, aunque con arreglo a leyes trascendentales tuviéramos que presuponerlo.

Unidad de la naturaleza en tiempo y espacio y unidad de la experiencia posible para nosotros son una y la misma cosa, porque la naturaleza es un conjunto de meros fenómenos (especies de representación) que únicamente pueden tener su realidad objetiva en la experiencia, que, a su vez, si se piensa como un sistema (como ha de suceder), tiene que serlo in-

cluso con arreglo a leyes empíricas. Por lo tanto, es una *presuposición* trascendental subjetivamente necesaria que aquella preocupante divergencia ilimitada de las leyes empíricas y heterogeneidad de las formas naturales no convenga a la naturaleza, sino que ésta más bien se adecue a una experiencia por la afinidad de las leyes particulares bajo las más universales como un sistema empírico.

Ahora bien, esta presuposición es el principio trascendental del Juicio. Pues este no es meramente una facultad para subsumir lo particular bajo lo universal (cuyo concepto esté dado), sino [XX 210] también, viceversa, para encontrar lo universal para lo particular. Pero el entendimiento abstrae en su *legislación* trascendental de la naturaleza de toda multiplicidad de leyes empíricas posibles, y sólo toma en consideración de la naturaleza las condiciones de posibilidad de una experiencia en general con arreglo a su forma, de modo que no hay que encontrar en él aquel principio de afinidad de las leyes naturales particulares. Mas el Juicio, al que incumbe llevar a las leyes particulares, también según lo que tienen de distinto con respecto a las mismas leyes universales de la naturaleza, bajo leyes más elevadas, si bien siempre empíricas, tiene que poner un principio semejante como fundamento de su proceder, pues si caminara a tientas entre formas naturales cuyo concierto recíproco con vistas a leyes comunes empíricas más elevadas el Juicio consideraría, empero, enteramente contingente, resultaría aún más contingente que *percepciones particulares* se adecuaran alguna vez fortuitamente a una ley

empírica; pero aún lo sería mucho más que leyes empíricas múltiples resultaran convenientes para la unidad sistemática del conocimiento natural de una experiencia posible en *su entera interconexión*, sin presuponer mediante un principio *a priori* una forma semejante en la naturaleza.

Todas las fórmulas que se han llegado a poner de moda[28]: «la naturaleza toma el camino más corto» —*no hace nada en vano*—; «no realiza ningún salto en la multiplicidad de las formas» *(continuum formarum)* —*es rica en especies, pero sin embargo parca en géneros*—, etc., no son nada más que una y la misma manifestación trascendental del Juicio, mirante a consolidar un principio para la experiencia como sistema y, de ahí, a medida de sus propias necesidades. Ni el entendimiento ni la razón pueden fundar *a priori* una ley de la naturaleza semejante; pues, que la naturaleza en sus meras leyes formales (por las que es objeto de la experiencia en general) se rija según nuestro entendimiento es algo que se entiende sin dificultad, pero, con respecto a las leyes particulares, a su multiplicidad y divergencia, aquella misma naturaleza carece de las limitaciones impuestas por nuestra facultad de conocer legisladora y el ascenso continuo desde lo particular-empírico hasta un universal [XX 211] igualmente empírico, por mor de la unificación de leyes empíricas, ascenso fundado por el principio del Juicio, es una mera presuposición de esta facultad, que favorece a su propio uso. Un principio tal no puede imputarse en modo alguno a la experiencia, porque sólo presuponiéndolo es posible disponer experiencias de manera sistemática.

§ V
DEL JUICIO REFLEXIONANTE

El Juicio puede considerarse bien como mera facultad para *reflexionar* con arreglo a cierto principio sobre una representación dada en beneficio de un concepto que ella hace posible, bien como una facultad para *determinar* un concepto fundamental mediante una representación empírica dada. En el primer caso, se trata del *Juicio reflexionante*; en el segundo del *Juicio determinante*. Pero *reflexionar*[29] (en alemán: *überlegen*[30]) es comparar y reunir representaciones dadas ya sea con otras, ya sea con la facultad de conocer que les corresponde, teniendo a la vista un concepto que esta operación hace posible. El Juicio reflexionante se llama también facultad de enjuiciar *(facultas dijudicandi*[31]).

Para nosotros *reflexionar* (algo que acontece incluso en los animales, aunque sólo con arreglo al instinto[32], es decir, no por relación a un concepto que haya de alcanzarse por ese medio, sino a una inclinación que tenga acaso que determinarse por él) ha menester de un principio, tanto como determinar, donde el concepto del objeto puesto como fundamento prescribe al Juicio su regla y, por tanto, ocupa el lugar del principio.

El principio de la reflexión sobre objetos dados de la naturaleza es que pueden encontrarse *conceptos* determinados empíricamente para todas las cosas de la naturaleza*, lo que

* A primera vista, este principio no tiene el aspecto de una proposición sintética y trascendental, sino que parece ser más bien tautológico y formar parte de la mera Lógica. En efecto, la Lógica enseña a comparar una representación dada con otras y a hacerse un concepto, mediante la se-

quiere decir tanto como que en todo caso puede presuponerse en sus [XX 212] productos una forma, posible con arreglo a leyes universales, que podemos conocer. Pues si no nos cupiera presuponer esto y no pusiéramos este principio como fundamento de nuestro tratamiento de las representaciones empíricas, todo reflexionar se acometería de manera meramente azarosa y a ciegas, es decir, sin expectativa fundada de concordar con la naturaleza.

Con respecto a los conceptos universales de la naturaleza, sólo bajo los cuales es en general posible un concepto de experiencia (sin determinación empírica especial), la reflexión recibe sus directrices del concepto de una naturaleza en general, esto es, del entendimiento, y el Juicio no requiere de ningún principio de la reflexión, sino que *esquematiza a priori*[33]

lección de aquello que esa representación tiene en común con diversas representaciones como una marca para el uso general. Pero no enseña nada acerca de si la naturaleza habrá de mostrar para cada objeto aún muchos otros como objetos de comparación, [XX 212] que tengan algo en común formalmente con él. Más bien esta condición de posibilidad para aplicar la Lógica a la naturaleza es un principio de la representación de la naturaleza como un sistema para nuestro Juicio, en el que la multiplicidad, subdividida en géneros y especies, posibilita que todas las formas naturales que se encuentren se lleven a conceptos (de mayor o menor generalidad) por medio de la comparación. Ciertamente, el entendimiento puro enseña (si bien mediante principios sintéticos) a pensar todas las cosas de la naturaleza como contenidas en un *sistema* trascendental *por conceptos a priori* (las categorías), pero el Juicio (el reflexionante), que busca conceptos también para representaciones empíricas como tales, tiene que suponer además, a este propósito, que la naturaleza ha encontrado en su multiplicidad ilimitada una subdivisión en géneros y especies tal que haga posible que esta nuestra facultad halle armonía en la comparación de las formas naturales y alcance para conceptos empíricos y su interconexión mutua, a medida que va ascendiendo en ellos, conceptos más generales, igualmente empíricos: i.e., el Juicio presupone un sistema de la naturaleza también según leyes empíricas y lo presupone *a priori*, por consiguiente, mediante un principio trascendental.

esos mismos conceptos y aplica estos esquemas a toda síntesis empírica, sin la que no sería posible en absoluto ningún juicio de experiencia. El Juicio es aquí, en su reflexión, al mismo tiempo determinante y su esquematismo trascendental le sirve al mismo tiempo de regla, bajo la que se subsumen intuiciones empíricas dadas.

[XX 213] Pero en referencia a aquellos conceptos que tienen que encontrarse precisamente para intuiciones empíricas dadas y presuponen una ley particular de la naturaleza, sólo con arreglo a la cual es posible una experiencia *particular*, el Juicio ha menester de un principio peculiar —y al mismo tiempo trascendental— de su reflexión, y no puede verse remitido de nuevo a leyes empíricas ya conocidas ni transformar la reflexión en una mera comparación con formas empíricas para las que ya se tienen conceptos. Pues cabe preguntar cómo se podría confiar en alcanzar, mediante la comparación de percepciones, conceptos empíricos de lo que las distintas formas de la naturaleza tienen en común, si la naturaleza (como, sin embargo, es posible pensar) hubiese dispuesto en estas for-

mas, a causa de la gran diversidad de sus leyes empíricas, una divergencia tan grande que toda comparación o, al menos, la mayor parte de las comparaciones no sirvieran para producir unanimidad ni una gradación en géneros y especies. Toda comparación de representaciones empíricas para reconocer en las cosas de la naturaleza leyes empíricas y las formas *específicamente* conformes a ellas, pero que mediante esta su comparación también *conciertan genéricamente* con otras, presupone que la naturaleza ha observado, también con respecto a sus leyes empíricas, una cierta parsimonia conforme a nuestro Juicio y una uniformidad que nos resulta aprehensible. Y esta presuposición tiene que preceder, como principio *a priori* del Juicio, a toda comparación.

El Juicio reflexionante no procede, por tanto, esquemáticamente con fenómenos dados, con el propósito de llevarlos bajo conceptos empíricos de cosas naturales determinadas, sino *técnicamente*; no, por así decirlo, de manera meramente [XX 214] mecánica, como un instrumento sometido a la guía del entendimiento y de los sentidos, sino *artísticamente*, con arreglo al principio universal, aunque al mismo tiempo indeterminado, de una ordenación conforme a fin de la naturaleza en un sistema, como si se tratara de un favor concedido a nuestro Juicio, consistente en la conformidad de las leyes particulares de la naturaleza (sobre las que el entendimiento nada dice) a la posibilidad de la experiencia como un sistema, presuposición sin la cual no podemos esperar orientarnos en el laberinto de la multiplicidad de leyes particulares posibles. Por lo tanto, el Juicio mismo hace de la *técnica de la naturaleza* el principio

a priori de su reflexión, sin poder, empero, explicarla ni determinarla con mayor precisión, y sin tener un fundamento de determinación objetivo de los conceptos universales de la naturaleza (a partir de un conocimiento de las cosas en sí mismas), sino solamente para poder reflexionar según la propia ley subjetiva de esta facultad, con arreglo a aquello de lo que ha menester, si bien al mismo tiempo de acuerdo con las leyes de la naturaleza en general.

No obstante, el principio del Juicio reflexionante, por el que la naturaleza se piensa como sistema con arreglo a leyes empíricas, se limita a ser un principio *para el uso lógico del Juicio*, un principio ciertamente trascendental por su origen, si bien su único propósito es considerar a la naturaleza como adecuada *a priori* para un *sistema lógico*, que conduzca su contenido múltiple bajo leyes empíricas.

La forma lógica de un sistema consiste sólo en la división de conceptos universales dados (como lo es aquí el de una naturaleza en general), de manera que lo particular (aquí lo empírico) en su diversidad se piensa como contenido bajo lo universal con arreglo a cierto principio. Cuando se procede empíricamente y se asciende de lo particular a lo universal, es menester *clasificar* lo múltiple, esto es, comparar varias especies entre sí, cada una de las cuales está bajo un concepto determinado, y cuando se las ha completado con ayuda de una marca común, es menester subsumirlas bajo especies superiores (géneros), hasta que se llega al concepto que contiene en sí el principio de la entera clasificación (y constituye el género

supremo). Si, por el contrario, se comienza por un concepto universal para descender al particular mediante una división completa, [XX 215] la operación se denomina *especificación* de lo múltiple bajo un concepto dado, toda vez que se progresa desde el género supremo a los inferiores (subgéneros o especies) y desde las especies a las subespecies. Nos expresaremos con mayor corrección si, en lugar de decir (como en el lenguaje común) que se tiene que especificar lo particular que está bajo un universal, decimos mejor que se *especifica el concepto universal*, por cuanto lo múltiple es subsumido por este concepto; pues el género (considerado lógicamente)[34] viene a ser como la materia o el sustrato tosco que la naturaleza elabora en especies y subespecies particulares mediante sucesivas determinaciones, por lo que puede decirse que *la naturaleza se especifica a sí misma* con arreglo a cierto principio (o con arreglo a la idea de un sistema), por analogía con el uso que de esta palabra hacen los juristas al hablar de la especificación de ciertas materias toscas*.

Ahora bien, es claro que el Juicio reflexionante, por su propia naturaleza, no puede emprender la *clasificación* de la entera naturaleza con arreglo a su diversidad empírica si no presupone que la naturaleza *especifica* ella misma sus leyes trascendentales según algún principio. Pero este principio no puede ser otro que el de la conformidad por la que la facultad de juzgar misma encuentra en la multiplicidad inmensurable de las cosas un parentesco suficiente según leyes empíricas posibles para llevarlas bajo conceptos empíricos (especies) y a

* También la escuela aristotélica llamaba materia al *género* y forma, en cambio, a la *diferencia específica*.

estos, a su vez, bajo leyes más generales (géneros superiores) y, por tanto, con vistas a poder obtener un sistema empírico de la naturaleza. —Pero, así como una clasificación semejante no es ningún conocimiento común de la experiencia, sino uno artificial[35], la naturaleza, en la medida en que es pensada de manera que se especifica con arreglo a un principio tal, también es considerada como *arte* y, por lo tanto, el Juicio trae consigo necesariamente *a priori* un principio de la *técnica* de la naturaleza, que se distingue de la *nomotética* de la misma según leyes trascendentales en lo siguiente, a saber, en que la nomotética puede hacer valer su principio como ley, mientras que la técnica solamente como una presuposición necesaria*[36].

[XX 216] Por lo tanto, el principio peculiar del Juicio es: *la naturaleza especifica sus leyes universales en leyes empíricas, conforme a la forma de un sistema lógico, de modo favorable al Juicio.*

* *Nota al margen del párrafo en el manuscrito*: «N.B. ¿Habría podido Linneo confiar en el esbozo de un sistema de la naturaleza, en caso [XX 216] de haber tenido que preocuparse, al encontrar una piedra que llamó granito, de si esta podría diferenciarse por su constitución interna de cualquier otra que también lo pareciera, pudiendo confiar sólo en encontrar cosas singulares para el entendimiento, por así decir aisladas, nunca una clase de las mismas que pudiera ser llevada bajo conceptos genéricos y específicos?».

Aquí surge el concepto de una *conformidad a fin* de la naturaleza y, además, como un concepto propio del Juicio reflexionante, no de la razón, por cuanto el fin no está puesto en absoluto en el objeto, sino exclusivamente en el sujeto y, precisamente, en su mera facultad de reflexionar. —Pues llamamos conforme a fin a aquello cuya existencia parece presuponer una representación de la cosa. Pero las leyes de la naturaleza, que están constituidas y relacionadas unas con otras como si el Juicio las hubiese esbozado para sus propias necesidades, guardan parecido con la posibilidad de las cosas que presupone su representación como fundamento de las mismas. Por lo tanto, el Juicio piensa mediante su principio una conformidad a fin de la naturaleza en la especificación de sus formas mediante leyes empíricas.

Pero, de ese modo, lo que se piensa como conforme a fin no son estas formas mismas, sino solamente la relación que tienen unas con otras y la conveniencia que muestran, a pesar de su gran multiplicidad, para un sistema lógico de conceptos empíricos. —Ahora bien, si la naturaleza no nos indicara nada más que esta conformidad a fin lógica, seguramente tendríamos ya motivo para admirarla por ello, por cuanto con arreglo a las leyes del entendimiento no sabemos asignarle ningún fundamento; pero difícilmente sería capaz de esta admiración algún otro que no fuera un filósofo trascendental[37], y aun este no podría aducir ningún caso determinado que probase *in concreto* esta conformidad a fin, sino que tendría que pensarla sólo *en general*.

§ VI

DE LA CONFORMIDAD A FIN DE LAS FORMAS NATURALES COMO OTROS TANTOS SISTEMAS PARTICULARES

[XX 217] Puesto que la naturaleza se especifica a sí misma en sus leyes empíricas tanto como puede exigirse para una experiencia posible, *como un sistema* de conocimiento empírico, esta forma de la naturaleza contiene una conformidad a fin lógica, esto es, la de su concierto con las condiciones subjetivas del Juicio con vistas a la interconexión posible de conceptos empíricos en el todo de una experiencia. Pero esto no arroja ninguna consecuencia con respecto a la idoneidad de sus productos para una conformidad a fin real, es decir, para producir cosas singulares en forma de sistemas. En efecto, esos productos podrían ser meros agregados con arreglo a la intuición y, sin embargo, posibles con arreglo a leyes empíricas interconectadas con otras en un sistema *de clasificación lógica*, sin que quepa asumir para su posibilidad particular, como su condición, un concepto expresamente dispuesto para ello, por tanto, una conformidad a fin de la naturaleza subyacente. De esta manera, vemos tierras, piedras, minerales, etcétera, carentes de toda forma final, como meros agregados, aunque tan emparentados por lo que hace a los caracteres internos y a los fundamentos cognoscitivos de su posibilidad que resultan idóneos para una clasificación de las cosas en un sistema de la naturaleza bajo leyes empíricas, sin que indiquen forma alguna de sistema *en sí mismos*.

Por tanto, entiendo por una *conformidad a fin absoluta* de las formas de la naturaleza aquella figura externa, o también la estructura interna de éstas, constituidas de tal manera que haya que poner en nuestro Juicio una idea de ellas como fundamento de su posibilidad. Pues conformidad a fin es una legalidad de lo contingente[38] en cuanto tal. La naturaleza procede *mecánicamente*, como *mera naturaleza*, con respecto a sus productos, en tanto que agregados; pero procede *técnicamente*, esto es, al mismo tiempo como *arte*, con respecto a esos mismos productos como sistemas, por ejemplo, formaciones cristalinas[39], todo tipo de figuras florales o la estructura interna de las plantas y animales. La [XX 218] diferencia de estas dos maneras de enjuiciar a los entes naturales la establece solamente el Juicio *reflexionante*, que con toda probabilidad puede —y quizás también tiene que— desentenderse de la restricción que el Juicio *determinante* (bajo principios de la razón) le impone en punto a la posibilidad de los objetos mismos, al querer reducir quizás todo al modo de explicación mecánico. Pues puede ser perfectamente compatible que la *explicación* de un fenómeno, que es una operación de la razón con arreglo a principios objetivos, sea *mecánica*, pero que la regla del *enjuiciamiento* del mismo objeto, con arreglo a principios subjetivos de la reflexión sobre él, sea *técnica*.

Aunque el principio del Juicio, a saber, de la conformidad a fin de la naturaleza en la especificación de sus leyes universales, no se extiende en ningún caso tan lejos como para que se infiera de él la generación *de formas naturales en sí conformes a fin* (porque también sin ella es posible el sistema de la naturaleza según leyes empíricas, lo único que el Juicio tenía

fundamento para postular) y estas formas solamente tienen que ser dadas por la experiencia, sin embargo, habida cuenta de que tenemos fundada razón para poner a la base de la naturaleza, en sus leyes particulares, un principio de conformidad a fin, sigue siendo *posible* y estando permitido, cuando la experiencia muestra formas finales en sus productos, atribuirlas precisamente al mismo fundamento sobre el que descansa la primera conformidad a fin[40].

Y aunque este mismo fundamento pudiera yacer en lo suprasensible y extenderse más allá del círculo de los conocimientos de la naturaleza posibles para nosotros, ya habríamos ganado también algo con lo siguiente, a saber, teniendo a disposición en el Juicio un principio trascendental de la conformidad a fin de la naturaleza para explicar la conformidad a fin de las formas naturales encontradas en la experiencia, lo que, aunque no sea suficiente para explicar la posibilidad de tales formas, al menos autoriza a aplicar un concepto tan particular como es el de la conformidad a fin a la naturaleza y a su legalidad, a pesar de no poder tratarse de un concepto objetivo de la naturaleza, pues se extrae meramente de la relación subjetiva de la naturaleza con una facultad del ánimo.

§ VII

DE LA TÉCNICA DEL JUICIO COMO FUNDAMENTO DE LA IDEA DE UNA TÉCNICA DE LA NATURALEZA

[XX 219] El Juicio hace posible por primera vez, como se ha indicado arriba, es más, hace necesario que, más allá de la necesidad mecánica de la naturaleza, se piense en ella también una conformidad a fin, sin cuya presuposición no sería posible

la unidad sistemática en la clasificación exhaustiva de sus formas particulares con arreglo a leyes empíricas. Por de pronto, se ha indicado que, dado que aquel principio de la conformidad a fin es sólo un principio subjetivo de la división y especificación de la naturaleza, no determina nada con respecto a las formas de los productos naturales. De esta manera, tal conformidad a fin permanecería solamente en los conceptos, sin dejar de suministrar al uso lógico del Juicio en la experiencia una máxima de la unidad de la naturaleza con arreglo a sus leyes empíricas, favorable para el uso de la razón sobre sus objetos; pero no podrían darse en la naturaleza objetos a partir de esta clase particular de unidad sistemática, a saber, aquella que se produce con arreglo a la representación de un fin, como productos correspondientes a esta su forma. —Ahora bien, yo llamaría a la *causalidad* de la *naturaleza*, con respecto a la forma de sus productos como fines, la *técnica* de la naturaleza. Se contrapone a la mecánica de la naturaleza, que consiste en su causalidad por la combinación de lo múltiple sin que haya un concepto como fundamento del modo de su unificación, de manera similar a lo que ocurre con ciertos aparatos elevadores, que pueden tener un efecto conveniente a un fin sin poner una idea como fundamento suyo, por ejemplo una manivela o un plano inclinado. A estos aparatos los llamaremos máquinas, no obras de arte, toda vez que es indudable que pueden

ser empleados para fines, pero no son posibles sólo en relación con ellos.

La primera cuestión es, así, la siguiente: ¿cómo puede *percibirse* la técnica de la naturaleza en sus productos? El concepto de conformidad a fin no es un concepto constitutivo de la experiencia, no es una determinación de un [XX 220] fenómeno que pertenezca a un *concepto* empírico del objeto, pues no es una categoría. Percibimos la conformidad a fin en nuestro Juicio en la medida en que este sólo reflexione sobre un objeto dado, ya sea la intuición empírica del mismo para conducirla a algún concepto (sin determinar cuál), ya sea el concepto de experiencia mismo, para conducir las leyes que contiene a principios comunes. Por tanto, el *Juicio* es propiamente técnico. La naturaleza es representada como técnica por cuanto concuerda con aquel proceder del Juicio y lo hace necesario. Indicaremos igualmente cómo el concepto del Juicio reflexionante, que hace posible la percepción interna de una conformidad a fin de las representaciones, puede ser aplicado también a la representación del objeto, como si estuviera contenido en él*.

Forman parte de todo concepto empírico tres acciones de la facultad espontánea de conocer: 1. La *aprehensión* (*appre-*

* *Nota del manuscrito al margen del párrafo*: «Se dice que introducimos causas finales en las cosas, no que las extraemos, por así decir, de su percepción».

hensio) de lo múltiple de la intuición. 2. La *comprehensión*, esto es, la unidad sintética de la conciencia de esto múltiple en el concepto de un objeto (*apperceptio comprehensiva*). 3. La *exposición* (*exhibitio*) en la intuición del objeto correspondiente a este concepto. La primera acción requiere de la imaginación; la segunda del entendimiento; la tercera del Juicio, que, cuando se trata de un concepto empírico, es el Juicio determinante.

Pero, puesto que en la mera reflexión sobre una percepción no se trata de un concepto determinado, sino en general solamente de la regla para reflexionar sobre una percepción favorable para el entendimiento, como facultad de los conceptos, se advierte que en un juicio meramente reflexionante imaginación y entendimiento son considerados en la relación en la que tienen que encontrarse recíprocamente en el Juicio en general, comparada con aquella en que se encuentran efectivamente en una percepción dada.

Entonces, si la forma de un objeto dado en la intuición empírica está constituida de modo tal que la *aprehensión* de lo múltiple [XX 221] de la misma en la imaginación coincide con la *exposición* de un concepto del entendimiento (sin determinar de qué concepto se trata), entendimiento e imaginación concuerdan mutuamente en la mera reflexión en beneficio de su operación común y el objeto se percibe como conforme a fin sólo para el Juicio, es decir, la misma conformidad a fin se considera sólo como subjetiva. Pues esa concordancia no exige ni produce un concepto determinado del objeto y el juicio

El juicio estético sensorial contiene conformidad a fin material, pero el juicio estético reflexionante conformidad a fin formal. Ahora bien, puesto que el primero no se refiere a la facultad de conocer, sino de manera inmediata al sentimiento de placer por medio del sentido, sólo el último tiene que considerarse como fundado en un principio peculiar del Juicio. En efecto, cuando la reflexión sobre una representación dada precede al sentimiento de placer (como fundamento de determinación del juicio), la conformidad a fin subjetiva es *pensada* antes de ser *sentida* en su efecto, [XX 225] y el juicio estético pertenece en esa medida, a saber, con arreglo a sus principios, a la facultad superior de conocer, a saber, al Juicio, bajo cuyas condiciones subjetivas y, empero, al mismo tiempo universales, es subsumida la representación del objeto. Pero, como una condición meramente subjetiva de un juicio no admite un concepto determinado del fundamento de determinación, este sólo puede estar dado en el sentimiento de placer, de modo que el juicio estético es siempre un juicio de reflexión. En cambio, un juicio que no presuponga una comparación de la representación con las facultades de conocer que actúan de manera conjunta en el Juicio es un juicio estético sensorial, que también refiere una representación dada (si bien no mediante el Juicio y su principio) al sentimiento de placer. La marca para establecer esta diferencia sólo puede ser indicada en el tratado mismo y consiste en la pretensión de validez universal y de necesidad del juicio[45]. Pues, si el juicio estético comporta esto, también pretende que su fundamento de determinación *no* tenga que encontrarse *exclusivamente en el sentimiento* de placer y displacer en sí mismo, sino *al mismo*

tiempo en una regla de las facultades superiores de conocer y justamente aquí, en la regla del Juicio, que así es legislador con respecto de las condiciones de la reflexión *a priori* y da prueba de **autonomía**. Ahora bien, esta autonomía no es objetiva (como la del entendimiento, con respecto de las leyes teóricas de la naturaleza, o la de la razón, en las leyes prácticas de la libertad), esto es, no se sirve de conceptos de cosas ni de acciones posibles, sino que es meramente subjetiva, válida para el juicio a partir del sentimiento, que, en caso de poder pretender validez universal, prueba que su origen se funda en principios *a priori*. Esta legislación tendría que denominarse propiamente *heautonomía*[46], puesto que el Juicio no da la ley a la naturaleza ni a la libertad, sino únicamente a sí mismo, y no es una facultad de producir conceptos de objetos, sino sólo de comparar casos presentes con otros que sean dados ulteriormente y de indicar las condiciones subjetivas de la posibilidad de este enlace *a priori*.

Precisamente por ello puede entenderse también por qué el Juicio, en una acción que realiza por sí mismo (sin haber dispuesto como fundamento un concepto del objeto), como Juicio meramente reflexionante, en lugar de relacionar la representación dada con su propia regla, con conciencia de ella, [XX 226] refiere la reflexión inmediatamente sólo a la sensación, que, como todas las sensaciones, está acompañada en todo momento de placer y displacer (lo que no ocurre con ninguna otra facultad superior de conocer). Porque la regla misma es sólo subjetiva y el concierto con ella únicamente

puede ser conocido en lo que expresa igualmente una mera relación al sujeto, a saber, en la sensación, como la marca y fundamento de determinación del juicio. Por eso se le llama juicio estético. Consiguientemente, todos nuestros juicios, con arreglo al orden de las facultades superiores de conocer, pueden dividirse en *teóricos, estéticos* y *prácticos,* donde sólo deben entenderse como estéticos los juicios reflexionantes, los únicos que se refieren a un principio del Juicio como facultad superior de conocer. En efecto, frente a ellos los juicios estéticos sensoriales únicamente tienen que ver inmediatamente con la relación que la representación tiene con el sentido interno, en la medida en que éste es sentimiento.

Nota

Es especialmente oportuno aclarar ahora la definición del placer como representación sensible de la *perfección* de un objeto. Con arreglo a esta definición, un juicio estético sensorial o reflexionante sería siempre un juicio cognoscitivo del objeto, pues la perfección es una determinación que presupone un concepto del objeto. Por tanto, el juicio que atribuye perfección al objeto no se distingue de otros juicios lógicos, a no ser, tal y como se propone, por la confusión inherente al concepto (que algunos se permiten llamar sensibilidad), que no puede establecer en absoluto una diferencia específica entre los juicios. Si no fuera así, una multitud infinita de juicios, no sólo del entendimiento, sino hasta de la razón, tendrían que llamarse también estéticos, dado que en ellos un objeto se determina por un concepto confuso, como por ejemplo los juicios

sobre la justicia y la injusticia, pues son bien pocos los hombres (filósofos incluidos) que tienen un concepto distinto de qué sea la justicia*[47]. Una representación sensible de la perfección es [XX 227] una contradicción en los términos y, si la concordancia de lo múltiple con lo uno debe llamarse perfección, esta tiene que ser representada por un concepto. De otro modo, no puede llamarse así. Si se pretende que placer y displacer sólo son meros conocimientos de las cosas por medio del entendimiento (sin ser este consciente de sus conceptos), y que únicamente a nosotros nos parece que son meras sensaciones, no habría que denominar estético (sensible), sino en todo caso intelectual, al enjuiciamiento de las cosas por obra de aquellos sentimientos, y los sentidos no serían en el fondo

* Se puede decir, en general, que las cosas nunca tienen que considerarse *específicamente diferentes* en virtud de una cualidad que se transforma en otra por el mero aumento o disminución de su grado. La diferencia entre la distinción y la confusión de los conceptos depende solamente del grado de conciencia de las marcas, según el nivel de la [XX 227] atención que se les haya dirigido, por consiguiente, en esa medida un modo de representación no se diferencia específicamente del otro. Pero intuición y concepto se distinguen específicamente entre sí. Pues no se mezclan el uno con el otro: por mucho que aumente o descienda tanto como se quiera la conciencia de ambos, y de la marca que tengan. Pues la máxima falta de distinción de una clase de representación por conceptos (como, por ejemplo, la que afecta al concepto de Derecho) conserva siempre la diferencia específica de los conceptos por lo que hace a su origen en el entendimiento. Y la máxima distinción de la intuición no la aproxima en lo más mínimo a los primeros, porque esta última clase de representación, la intuición, tiene su asiento en la sensibilidad. La distinción lógica es también diametralmente distinta de la estética y la última se produce aunque no lleguemos a hacernos representable por conceptos el objeto, es decir, aunque la representación, como intuición, sea sensible.

nada más que un entendimiento que juzga (aunque sin suficiente conciencia de sus propias acciones). La especie de representación estética tampoco se diferenciaría específicamente de la lógica y, así, habida cuenta de que sería imposible trazar el límite divisorio entre ambas de manera determinada, esta denominación doble sería completamente inútil. (Dejamos sin mencionar aquí la especie de representación mística de las cosas del mundo que no admite una intuición diferente, en tanto que sensible, de los conceptos en general, con lo que no quedaría entonces para aquella especie nada más que un entendimiento intuitivo).

Podríamos seguir preguntando: ¿nuestro concepto de conformidad a fin de la naturaleza no significa lo mismo que lo enunciado por el concepto de *perfección*? Por tanto, ¿la conciencia empírica de la conformidad a fin subjetiva o el sentimiento de placer a propósito de ciertos objetos no es la intuición sensible de una perfección, tal y como algunos[48] han pretendido dar razón del placer en general?

[XX 228] A ello respondo: *perfección*, como mera completitud de lo múltiple, por cuanto constituye en su conjunto una unidad, es un concepto ontológico, que se identifica con el de totalidad de un compuesto (por coordinación de lo múltiple en un agregado o, asimismo, por su subordinación en una serie como fundamentos y consecuencias) y no tiene que ver lo más mínimo con el sentimiento de placer y displacer. La perfección de una cosa por la relación de lo que hay de múltiple en ella con su propio concepto es solamente formal. Pero cuando hablo de *una* perfección[49] (puede haber muchas en una cosa bajo el mismo concepto), el concepto de algo, como

un fin, yace siempre como fundamento, al que se aplica aquel concepto ontológico, el concepto de la concordancia de lo múltiple con lo uno. Pero este fin no tiene por qué ser en todo caso un fin práctico, que presupone o comporta un placer en la existencia del objeto, sino que puede pertenecer también a la técnica, por tanto, concernir sólo a la posibilidad de las cosas y ser *la conformidad a ley de un enlace, en sí mismo contingente, de lo múltiple* en el objeto. Puede servir de ejemplo la conformidad a fin que se piensa necesariamente en la posibilidad de un hexágono regular, por cuanto es completamente contingente que seis líneas iguales converjan en una superficie formando justamente ángulos iguales, pues este enlace conforme a ley presupone un concepto, que lo hace posible como principio. Ahora bien, semejante conformidad a fin objetiva, observada en las cosas de la naturaleza (sobre todo en entes organizados), se piensa sólo como objetiva y material y trae consigo necesariamente el concepto de un fin de la naturaleza (de uno efectivamente real o de uno imaginado para ella), por cuya relación atribuimos también perfección a las cosas. El juicio sobre esa conformidad a fin se llama teleológico y no conlleva ningún sentimiento de placer, de la misma manera en que, por lo común, éste no puede ser buscado en el juicio sobre un enlace meramente causal.

Por lo tanto, el concepto de la perfección como conformidad a fin objetiva no tiene nada que ver con el sentimiento de placer, ni este sentimiento con aquel concepto. Al enjuiciamiento de la primera pertenece necesariamente un *concepto* del objeto, al que, sin embargo, no es necesario acudir a través del enjuiciamiento del segundo, que la mera intuición empírica puede proporcionar. En cambio, la representación de una conformidad a fin subjetiva de un objeto llega a identificarse con el sentimiento de placer (precisamente sin que forme parte de

ella un concepto abstraído de una relación final) y entre esta conformidad a fin y aquella otra [XX 229] hay un abismo muy grande; pues, para averiguar si lo que es conforme a fin subjetivamente lo es también objetivamente, se requiere una investigación extensa y minuciosa, no solamente de la Filosofía práctica, sino también de la técnica —ya sea de la naturaleza, ya sea del arte—, esto es, para encontrar perfección en una cosa se requiere razón, para encontrar agradabilidad, mero sentido, y para encontrar belleza en él, nada más que mera reflexión (sin ningún concepto) sobre una representación dada.

La facultad de reflexión estética juzga, por tanto, sólo acerca de la conformidad a fin subjetiva del objeto (no acerca de su perfección). Y cabe preguntar si lo hace *por medio* del placer o displacer sentido en el objeto o, más bien, *acerca de* ese mismo placer, de manera que el juicio determine, al mismo tiempo, que placer o displacer *tienen* que estar enlazados con la representación del objeto.

Como ya mencionamos arriba[50], ahora no se puede responder suficientemente a esta pregunta. Si esta clase de juicios comporta una universalidad y necesidad que permita derivarlos de un fundamento de determinación *a priori*, es menester que ello resulte, por de pronto, de su exposición en el tratado. En este caso, desde luego el juicio determinaría algo *a priori* por medio de la sensación de placer y displacer, pero al mismo tiempo también determinaría algo *a priori* acerca de la universalidad de la regla que enlaza esa sensación con una representación dada mediante la facultad de conocer (a saber, el Juicio). En cambio, si el juicio no contuviese nada más que la relación de la representación con el sentimiento (sin la mediación de un principio de conocimiento), como es el caso del jui-

cio estético sensorial (que no es ni un juicio cognoscitivo ni un juicio reflexionante), todos los juicios estéticos tendrían un estatuto empírico.

Por de pronto, puede observarse además que del conocimiento al sentimiento de placer y displacer no hay transición alguna *por conceptos* de objetos[51] (allí donde estos deben estar en relación con aquel sentimiento) y que, por tanto, no cabe esperar determinar *a priori* el influjo que una representación dada produce en el ánimo, de la misma manera que, antes, en la *Crítica de la razón práctica*, observamos que la representación de una conformidad universal a ley del querer tenía que determinar al mismo tiempo a la voluntad y, por ello, despertar también el sentimiento de respeto, como una ley contenida en nuestros juicios morales y, además, *a priori*, mas sin poder derivar ni mucho menos este sentimiento de conceptos. [XX 230] Asimismo, el juicio estético reflexionante nos presentará en su análisis el concepto, contenido en él y basado en un principio *a priori*, de la conformidad a fin —formal, pero subjetiva— de los objetos, que es básicamente idéntico al sentimiento de placer, pero imposible de derivar de conceptos, si bien la potencia representativa se refiere a su posibilidad en general cuando afecta al ánimo con ocasión de la reflexión sobre un objeto.

Una definición de este sentimiento, considerado en general, *sin distinguir si acompaña a la sensación, a la reflexión o a la determinación de la voluntad*, tiene que ser trascendental*.

* Es útil intentar dar una definición trascendental de conceptos que se utilizan como principios empíricos, cuando se dispone de razones para con-

Puede rezar así: *placer* es un *estado* del ánimo en el que una representación concuerda consigo misma, como fundamento

jeturar que están emparentados *a priori* con la facultad de conocer pura. En tal caso se procede como el matemático, que facilita mucho la resolución de sus problemas al dejar indeterminados los *data* empíricos y expresar su mera síntesis en fórmulas de aritmética pura. Se me ha reprochado, empero, con respecto a una explicación similar de la facultad de apetecer (*KprV*, «Prefacio», AA V: 16), que esta no puede definirse como *la facultad de ser por medio de las propias representaciones causa de la realidad efectiva de los objetos de estas representaciones*, porque los meros *deseos* también serían apetitos, cuando es bien sabido que no pueden producir sus objetos. Pero esto únicamente prueba que también hay determinaciones de la facultad de apetecer en las que esta se encuentra en contradicción consigo misma. Es este un fenómeno ciertamente notable para la Psicología empírica (como la observación del influjo que los prejuicios tienen sobre el entendimiento lo es, por ejemplo, para la Lógica), pero que no ha de intervenir en la definición de la facultad de apetecer, considerada objetivamente, a saber, en lo que sea en sí, antes de ser desviada de su determinación por alguna cosa. De hecho, el hombre puede apetecer algo de la manera más viva e insistente, teniendo, sin embargo, [XX 231] la convicción de que se trata de algo inalcanzable o absolutamente imposible: por ejemplo, desear que lo ocurrido no hubiese pasado, apetecer impacientemente que un tiempo penoso para nosotros transcurra más rápido, etc. Es también un importante artículo de la Moral advertir con vehemencia contra tales apetitos vacíos y fantasiosos, que con frecuencia son alimentados por novelas y a veces también por representaciones místicas —similares a aquellas— de perfecciones sobrehumanas y fanática bienaventuranza. Pero el efecto mismo que tienen sobre el ánimo tales apetitos y anhelos, que ablandan el corazón y lo marchitan,

bien para conservar únicamente ese estado (pues el estado [XX 231] de fuerzas del ánimo que se propician recíprocamente la una a la otra en una representación se conserva a sí mismo), bien para producir el objeto de esa representación. Si ocurre lo primero, el juicio sobre la representación dada es un juicio estético reflexionante, mientras que si ocurre lo segundo es un juicio estético-patológico o [XX 232] estético-práctico. Aquí se ve fácilmente que el placer y el displacer, al no ser especies de conocimiento, no pueden ser definidos por sí mismos y piden ser sentidos, no inteligidos, a partir de lo cual se advierte que sólo pueden ser definidos a duras penas por el in-

la languidez del corazón por agotamiento de sus fuerzas, prueban suficientemente que, de hecho, diversas representaciones ponen a estas últimas repetidamente en tensión para que hagan de su objeto algo efectivamente real, dejando caer al ánimo con la misma frecuencia en la conciencia de su impotencia. En lo que concierne a la Antropología, la razón por la que la naturaleza ha puesto en nosotros la disposición para un tal derroche infructuoso de energías, como son los deseos vacíos y los anhelos (que ciertamente desempeñan un gran papel en la vida humana) supone también un quehacer nada inane para la investigación. A este respecto, me parece que la naturaleza ha decidido establecerlos con la misma sabiduría que ha aplicado al resto de los casos. En efecto, si estuviéramos destinados a no emplear nuestras fuerzas mediante la representación del objeto sin habernos cerciorado antes de la capacidad de nuestra facultad para producirlo, aquéllas permanecerían en su mayor parte sin usar. Pues, por lo común, sólo llegamos a conocerlas al emplearlas. Por lo tanto, la naturaleza ha enlazado la determinación de la fuerza con la representación del objeto aun antes de conocer nuestra facultad, conocimiento que por de pronto y con frecuencia se alcanza precisamente mediante este esfuerzo, que desde el principio ha parecido al ánimo un deseo vano. Depende de la sabiduría poner limitaciones a este instinto, pero nunca podrá extirparlo, ni lo pretenderá siquiera.

flujo que una representación tiene por medio de este sentimiento sobre la actividad de las fuerzas anímicas.

§ IX
DEL ENJUICIAMIENTO TELEOLÓGICO

[XX 232] Por técnica *formal* de la naturaleza he venido entendiendo la conformidad a fin de la misma en la intuición. En cambio, por técnica *real* entiendo su conformidad a fin con arreglo a conceptos. La primera da figuras conformes a fin para el Juicio, esto es, da la forma en cuya representación imaginación y entendimiento concuerdan la una con el otro por sí mismos, de manera recíproca, para posibilitar un concepto. La segunda significa el concepto de las cosas como fines naturales, esto es, cosas tales que su posibilidad interna presupone un fin, por consiguiente, un concepto, que se encuentra a la base, a modo de condición, de la causalidad de su producción.

El Juicio puede indicar y construir él mismo *a priori* formas de la intuición conformes a fin, a saber, cuando inventa para la aprehensión formas tales que convengan a la exposición de un concepto. Pero los fines[52], a saber, representaciones que se consideran ellas mismas condiciones de la causalidad de sus objetos (como efectos), tienen que ser dados en general desde algún lugar con anterioridad a que el Juicio se ocupe con las condiciones de lo múltiple para concordar con ellas y, si han de ser fines naturales, ciertas cosas naturales tienen que poder ser contempladas como si fueran productos de una causa, cuya causalidad sólo podría ser determinada por una *representación* del objeto. Sin embargo, no podemos determinar *a priori* por cuál y de cuántas maneras sean posibles las cosas en virtud de sus causas, pues para ello son necesarias leyes de la experiencia.

El juicio sobre la conformidad a fin en cosas de la naturaleza, contemplada como un fundamento de la posibilidad de éstas (como fines naturales), se llama un *juicio teleológico*. Y a pesar de que los juicios estéticos mismos no sean posibles *a priori*, sin embargo, en la idea necesaria de una experiencia, como sistema, están dados principios *a priori*, que contienen el concepto de una conformidad a fin formal de la naturaleza para [XX 233] nuestro Juicio, a partir de lo cual se dilucida la posibilidad de que los juicios estéticos de reflexión, en cuanto tales, estén fundados en principios *a priori*. La naturaleza no sólo concuerda de manera necesaria con nuestro *entendimiento* con respecto a sus leyes trascendentales, sino en sus leyes empíricas también con el *Juicio* y la facultad de este para exponer esas mismas leyes en una aprehensión empírica de las formas de la naturaleza por la imaginación, y ello además sólo de manera favorable para la experiencia, en cuyo caso la conformidad a fin formal de la naturaleza en consideración del segundo acuerdo (con el Juicio) puede presentarse también como necesaria. Sólo que, como objeto de un enjuiciamiento teleológico, la naturaleza ha de ser pensada como si su causalidad estuviera de acuerdo con la *razón*, según el concepto que esta facultad se hace de un fin. Eso es más de lo que puede exigirse del Juicio en solitario, que ciertamente puede contener principios propios *a priori* para la forma de la intuición, pero no para los conceptos de la producción de las cosas. El concepto de un *fin natural* real queda, así pues, completamente fuera del campo del Juicio, tomado en sí mismo, y mientras que este, como fuerza cognoscitiva aislada, sólo contempla dos facultades, imaginación y entendimiento, relacionadas en una representación con anterioridad a todo concepto

y, por tanto, percibe en el objeto, al aprehenderlo (por la imaginación), conformidad a fin subjetiva para la facultad de conocer, en la conformidad a fin teleológica de las cosas como fines naturales, que sólo puede ser representada por conceptos, el Juicio tendrá que poner en relación al entendimiento con la razón (que no es necesaria en general para la experiencia) para poder representarse las cosas como fines naturales.

El enjuiciamiento estético de las formas naturales, sin poner un concepto del objeto como fundamento, pudo encontrar en la mera aprehensión empírica de la intuición que ciertos objetos que la naturaleza presenta eran conformes a fin, a saber, solamente en punto a las condiciones subjetivas del Juicio. El enjuiciamiento estético no requería, por tanto, un concepto del objeto ni producía ninguno; de ahí que no declarase a estos objetos *fines naturales* en un juicio objetivo, sino solamente *conformes a fin* en respecto subjetivo para la fuerza de representación. Esta conformidad a fin de las cosas [XX 234] y, asimismo, la técnica de la naturaleza con respecto a ellas, se puede denominar *figurativa* (*tecnica speciosa*).

El juicio teleológico, en cambio, presupone un concepto del objeto y juzga sobre la posibilidad del mismo con arreglo a una ley de la conexión de las causas y los efectos. Por ello, esta técnica de la naturaleza podría denominarse *plástica*, si esta palabra no se hubiese puesto ya de moda con un significado más genérico[53], a saber, si no se hubiese reservado tanto para la belleza natural cuanto para las intenciones de la naturaleza,

de ahí que, si se quiere, pueda ser llamada *técnica orgánica* de la naturaleza, pues esta expresión designa también un concepto de la conformidad a fin que no sólo afecta a la especie de representación, sino a la posibilidad misma de las cosas.

Pero lo más esencial e importante para este parágrafo es probar que el concepto de las *causas finales* en la naturaleza, que el enjuiciamiento teleológico de esta escinde del enjuiciamiento con arreglo a leyes universales, mecánicas, es un concepto perteneciente únicamente al Juicio, y no al entendimiento ni a la razón, esto es, que, habida cuenta de que el concepto de fin natural podría utilizarse también en sentido objetivo, como *intención de la naturaleza*, un uso semejante, propio de un Juicio raciocinante[54], no está en absoluto fundado en la experiencia, que desde luego puede suministrar fines, pero no probar de ninguna manera que estos fines sean al mismo tiempo intenciones. Por consiguiente, aquello que se encuentre en la naturaleza de perteneciente a la teleología contiene exclusivamente la relación de sus objetos con el Juicio y, a decir verdad, con un principio mediante el que esta facultad legisla para sí misma (no para la naturaleza), a saber, como Juicio reflexionante.

El concepto de fines y de la conformidad a fin es, desde luego, un concepto de la razón, por cuanto se atribuye a esta el fundamento de la posibilidad de un objeto. Ahora bien, la conformidad a fin de la naturaleza o también el concepto de las cosas como fines naturales pone a la razón como causa en una relación tal con cosas semejantes que no nos permite conocerla como fundamento de la posibilidad de éstas mediante ninguna experiencia, pues sólo en *productos del arte* podemos llegar a ser conscientes de la causalidad racional de objetos, que por ello se llaman conformes a fin o fines. Llamar a la razón «técnica» a partir de ellos se adecua a la experiencia de la causalidad de nuestra propia facultad; pero representarse a

la naturaleza, al igual que a la [XX 235] razón, como técnica (y, así, atribuir conformidad a fin, y hasta fines, *a la naturaleza*), es un concepto particular, que no podemos encontrar en la experiencia y que el Juicio sólo pone en su reflexión sobre objetos para disponer la experiencia según leyes particulares con arreglo a sus directrices, a saber, las de la posibilidad de un sistema.

Ciertamente, toda conformidad a fin de la naturaleza se puede contemplar bien como *natural* (*forma finalis naturae spontanea*), bien como *intencional*[55] (*intentionalis*). La mera experiencia sólo justifica la primera especie de representación. La segunda es una clase de explicación hipotética que se añade al concepto de las cosas como fines naturales. El primer concepto de las cosas, como fines naturales, pertenece originariamente al Juicio *reflexionante* (si bien no reflexionante en sentido estético, sino lógico). El segundo pertenece al Juicio *determinante*. Para el primero se requiere, por cierto, también razón, pero sólo en favor de una experiencia dispuesta con arreglo a principios (por tanto, en su uso *inmanente*[56]); para el segundo, empero, una razón que se eleva hasta la exaltación (en un uso trascendente).

Podemos y debemos esforzarnos por indagar, tanto cuanto esté en nuestra mano, el enlace causal de la naturaleza en la experiencia con arreglo a sus leyes meramente mecánicas, pues en estas se encuentran los verdaderos fundamentos de definición físicos, cuya interconexión constituye el conocimiento científico de la naturaleza por la razón. Pero, aun así, encontramos entre los productos de la naturaleza géneros particulares y muy amplios que contienen en sí mismos un enlace

de las causas eficientes tal que hemos de poner a su base el concepto de un fin, aunque sólo queramos tener experiencia, esto es, una observación con arreglo a un principio adecuado a su posibilidad interna. En caso de que quisiéramos enjuiciar la forma y la posibilidad de la naturaleza sólo con arreglo a leyes mecánicas, en las que la idea del efecto no tiene que tomarse como fundamento de la posibilidad de su causa, sino viceversa, sería imposible obtener a partir de la forma específica de estas cosas naturales un solo concepto de experiencia que nos dejara en condiciones de llegar al efecto a partir de la disposición interna de esas cosas como causa, porque las partes de estas máquinas son causa del efecto visible en ellas, por cuanto ninguna tiene un fundamento aislado de su posibilidad, sino que sólo conjuntamente tienen uno común. [XX 236] En efecto, que la totalidad sea la causa de la posibilidad de la causalidad de las partes se opone completamente a la naturaleza de las causas físico-mecánicas, y más bien las partes tienen que ser dadas con anterioridad para comprender la posibilidad de una totalidad a partir de ellas. Habida cuenta de que, además, la representación particular de una totalidad, que precede a la posibilidad de las partes, es una mera idea y, cuando se la considera como fundamento de la causalidad, es llamada fin[57], es claro que, en caso de haber productos semejantes de la naturaleza, sería imposible explorar su constitución y causas, ni siquiera en la experiencia (por no hablar de que se explicaran por medio de la razón), sin representarse su forma y causalidad de manera determinada con arreglo a un principio de los fines.

Pero es claro que en tales casos el concepto de una conformidad a fin objetiva de la naturaleza *favorece* meramente *a la reflexión* sobre el objeto, no a la *determinación* del objeto me-

diante el concepto de un fin, y que el juicio teleológico sobre la posibilidad interna de un producto natural es un juicio meramente reflexionante, no uno determinante. Así, al decir que el cristalino tiene el *fin* de volver a reunir en el ojo, mediante una segunda refracción de los rayos lumínicos, los rayos procedentes de un punto en otro que se encuentra en el tejido del ojo, sólo se dice que se piensa la representación de un fin a propósito de la causalidad de la naturaleza en la producción del ojo, porque una idea tal sirve de principio para guiar la exploración concerniente a la parte del mismo que se ha mencionado, de la misma manera que la exploración de los medios pensables para propiciar aquel efecto. De esa manera, no se llega a atribuir a la naturaleza una causa eficiente con arreglo a la representación de fines, esto es, una causa *intencional*, que sería un juicio teleológico determinante y, como tal, trascendente, por cuanto eso apelaría a una causalidad que sobrepasa los límites de la naturaleza.

Por lo tanto, el concepto de fines naturales es exclusivamente un concepto que el Juicio reflexionante emplea en su propio favor, para rastrear el enlace causal en los objetos de la experiencia. Por medio de un principio teleológico de la explicación de la posibilidad interna de ciertas formas naturales se deja sin determinar si la conformidad a fin de éstas es *intencional* o *no*[58]. Aquel juicio que afirmara una de las dos alternativas ya no sería meramente reflexionante, sino determinante, [XX 237] y el concepto de un fin natural tampoco sería ya un mero *concepto del Juicio*, para el uso inmanente (en la experiencia), sino que estaría enlazado con un *concepto de la razón*, con el concepto de una causa eficiente intencional situada por encima de la naturaleza, cuyo uso sería trascendente, ya se quisiera juzgar en este caso afirmativa o negativamente.

§ X

DE LA PESQUISA DE UN PRINCIPIO DEL JUICIO TÉCNICO

Cuando sólo hay que encontrar el fundamento de explicación de lo que ocurre, este puede ser o bien un principio empírico, o bien un principio *a priori*, o una combinación de ambos, como puede verse en las explicaciones físico-mecánicas de los acontecimientos del mundo corpóreo, que encuentran sus principios, por una parte, en la ciencia general (racional) de la naturaleza, y por otra, también en aquella que contiene los fundamentos empíricos del movimiento. Algo semejante tiene lugar cuando se buscan fundamentos de explicación psicológicos de lo que ocurre en nuestro ánimo, con la sola diferencia que, en la medida en que soy consciente, los principios son a este respecto en su conjunto empíricos, con excepción de uno solo, a saber, el de la *continuidad* de todos los cambios[59] (porque el tiempo, que sólo tiene una dimensión, es la condición formal de la intuición interna), que se encuentra *a priori* a la base de estas percepciones, pero con el que nada se puede hacer en beneficio de la explicación, porque la doctrina general del tiempo no suministra, como la doctrina pura del espacio (Geometría), material suficiente para una ciencia completa.

Por lo tanto, si se tratara de explicar cómo ha surgido entre los hombres lo que denominamos gusto, por qué se ocupa de estos objetos más que de aquellos otros y por qué esos objetos han puesto en circulación el juicio sobre la belleza en tales o cuales circunstancias geográficas y sociales, por qué causas el gusto ha podido incrementarse hasta llegar al lujo, etc., los principios de una explicación semejante tendrían que buscarse

en buena parte en la Psicología (por la que se entiende, en este caso, sólo la empírica). Por eso los profesores de Moral exigen que los psicólogos [XX 238] les expliquen el curioso fenómeno de la avaricia, que pone un valor absoluto en la mera posesión de los medios que proporcionan bienestar (o cualquier otro propósito), si bien con el designio de no hacer nunca uso de ellos, o el deseo de reputación, que cree encontrarla en la mera fama, sin otro propósito, con el fin de poder dirigir sus preceptos, con arreglo a esa explicación, no a la ley moral misma, sino a la eliminación de los obstáculos que se oponen a su influjo. Con motivo de ello, hay que confesar que las explicaciones psicológicas, comparadas con las físicas, prestan un flaco servicio, pues son indefectiblemente hipotéticas y puede imaginarse fácilmente, aparte de los tres fundamentos de explicación, un cuarto igualmente probable. De ahí que haya que confesar, asimismo, que un conjunto de presuntos psicólogos de esta clase[60], que pretenden indicar las causas de cada afección o movimiento del ánimo, despertado ante obras teatrales, representaciones poéticas y objetos de la naturaleza, y denominan además Filosofía a este su ingenio, no permiten atisbar, con vistas a explicar el menor suceso natural en el mundo corpóreo, no ya conocimiento alguno, sino quizá siquiera la capacidad para ello. Observar psicológicamente (como hace Burke[61] en su escrito acerca de lo bello y lo sublime), esto es, reunir material para extraer reglas de la experiencia, que habrá que enlazar de forma sistemática en el futuro, sin pretender sin embargo comprenderlas, es en realidad lo único que incumbe verdade-

ramente a la Psicología empírica[62], que con dificultad podrá aspirar alguna vez al rango de ciencia filosófica.

Pero cuando un juicio se declara a sí mismo universalmente válido y, por tanto, reclama *necesidad* para su aseveración, ya descanse esta presunta necesidad en conceptos *a priori* del objeto o en condiciones subjetivas de conceptos que se encuentran *a priori* como fundamento, sería absurdo explicar su origen en clave psicológica, en caso de admitir que tenga aquella pretensión. Pues de esa manera se actuaría en contra de su propio propósito y, si el intento de explicación llegara a consumarse, probaría que el juicio no puede pretender en absoluto necesidad, al poder acreditarse su origen empírico.

Pues bien, los juicios estéticos de reflexión (que de ahora en adelante serán analizados bajo el nombre de juicios de gusto) son de la [XX 239] clase mencionada arriba. Reclaman necesidad y no dicen que cada cual juzgue así —si así fuera, serían quehacer explicativo de la Psicología empírica—, sino que se *debe* juzgar así, lo que quiere decir tanto como que tienen por sí mismos un principio *a priori*. En caso de que la relación con un principio semejante no estuviera contenida en tales juicios, por cuanto exigen necesidad, habría que suponer que se puede afirmar de un juicio que debe ser válido universalmente porque es universalmente válido, como prueba la observación, y viceversa, que del hecho de que cada cual juzga de cierta manera se sigue que *debe* también juzgar así, lo que es un manifiesto disparate.

Ahora bien, en los juicios estéticos reflexionantes se muestra ciertamente la dificultad de que no estén en modo alguno fundados en conceptos y, por tanto, no puedan derivarse de un principio determinado, pues en ese caso serían lógicos. La representación subjetiva de conformidad a fin no puede ser en modo alguno el concepto de un fin. Sin embargo, la *relación* con un principio *a priori* puede y tiene que tener lugar siempre que el juicio pretenda necesidad. Lo único de lo que tratamos aquí es este juicio, junto con la posibilidad de una pretensión tal, por cuanto ocasiona precisamente una Crítica de la razón, para que investigue el principio que, si bien indeterminado, se encuentra a la base de aquella pretensión, hasta lograr descubrirlo y reconocerlo como un principio tal que se encuentra subjetivamente y *a priori* a la base del juicio, aunque nunca pueda proporcionar un concepto determinado del objeto.

***

Hay que confesar, asimismo, que el juicio teleológico está fundado en un principio *a priori* y es imposible sin él, aunque en un juicio tal descubramos el fin de la naturaleza exclusivamente por experiencia y, sin esta, no podamos tener noticia siquiera de que sean posibles cosas de esta clase. Así pues, el juicio teleológico, aun enlazando el concepto determinado de un fin, puesto como fundamento de la posibilidad de ciertos productos de la naturaleza, con la representación del objeto (lo que no ocurre en el juicio estético), sigue siendo, no obstante, un juicio de reflexión tanto como el anterior. No pre-

tende [XX 240] afirmar que la naturaleza (u otra entidad por medio de ella) proceda de hecho *intencionalmente* en esta conformidad a fin objetiva, esto es, que en ella o en su causa el pensamiento de un fin determine la causalidad, sino que, con arreglo a esta analogía (relación de las causas y los efectos), tenemos que utilizar las leyes mecánicas de la naturaleza para tener noticia de la posibilidad de tales objetos y obtener un concepto de ellos que pueda proporcionarles una interconexión en una experiencia que debe disponerse sistemáticamente.

Un juicio teleológico compara el concepto de un producto natural, con arreglo a lo que ese producto es, con lo que *debe ser*. Aquí se pone un concepto (el de fin), que precede *a priori*, como fundamento del enjuiciamiento sobre su posibilidad. Representarse una posibilidad de esta clase en productos del arte no entraña ninguna dificultad, pero pensar de un producto de la naturaleza que ha *debido ser* algo y enjuiciar con arreglo a ello si lo es también efectivamente contiene ya la presuposición de un principio que no ha podido extraerse de la experiencia (que a este respecto se limita a enseñar qué son las cosas).

Advertimos de manera inmediata que podemos ver mediante el ojo, así como advertimos también su estructura externa e interna, que contiene las condiciones de su uso posible y, por tanto, la causalidad con arreglo a leyes mecánicas. Ahora bien, puedo servirme de una piedra para romper algo o construir algo con ella, etc., y estos efectos pueden remitirse también como fines a sus causas; sin embargo, no puedo decir

por ello que la piedra debía servir para construir. Acerca del ojo en cambio juzgo que *debía* ser idóneo para ver y, a pesar de que la figura, la constitución de todas sus partes y su composición, enjuiciadas con arreglo a leyes naturales meramente mecánicas, sean completamente contingentes para mi Juicio, pienso en la forma y en la estructura del mismo una necesidad para conformarse de cierta manera, a saber, con arreglo a un concepto que precede a las causas formativas de este órgano, sin las que la posibilidad de este producto natural no es concebible para mí con arreglo a leyes naturales mecánicas (lo que no es el caso de aquella piedra). Pues bien, este deber contiene una necesidad que se distingue con claridad de la físico-mecánica, según la cual una cosa es posible con arreglo a meras leyes de las causas eficientes (sin una [XX 241] idea previa de ella), y puede ser determinado mediante leyes meramente físicas (empíricas) tan poco como la necesidad del juicio estético por leyes psicológicas. Más bien exige un principio propio *a priori* en el Juicio, en la medida en que es reflexionante, al que el juicio teleológico está sometido y con arreglo al cual tienen que determinarse igualmente su validez y limitaciones.

Por tanto, todos los juicios sobre la conformidad a fin de la naturaleza, ya sean estéticos o teleológicos, están sometidos a principios *a priori* y, en verdad, principios tales que pertenecen propia y exclusivamente al Juicio, porque son meramente reflexionantes, no determinantes. Precisamente por ello forman parte de la Crítica de la razón pura (tomada en sentido

amplio), de la que han menester más los segundos que los primeros, por cuanto dejados a su albur invitan a la razón a llegar a conclusiones que pueden extraviarse en lo trascendente, mientras que los primeros requieren únicamente de una investigación laboriosa para prevenir su mera restricción, incluso con arreglo a su principio, a lo empírico, anulando de esa manera sus pretensiones de validez necesaria para cada cual.

§ XI
INTRODUCCIÓN ENCICLOPÉDICA DE LA *CRÍTICA DEL JUICIO* EN EL SISTEMA DE LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*

Toda introducción a una exposición es o bien la introducción en una doctrina previa, o bien la introducción de la doctrina misma en un sistema del que forma parte. La primera precede a la doctrina, la segunda debería constituir solamente su conclusión, para señalarle por principios el lugar que ocupa en el conjunto de doctrinas con las que está interconectada por principios comunes. Aquella es una introducción *propedéutica*, esta puede llamarse *enciclopédica*[63].

Las introducciones propedéuticas son las habituales, en la medida en que preparan la exposición de una doctrina, por cuanto traen a colación el conocimiento previo necesario para posibilitar la transición, conocimiento procedente de otras doctrinas o ciencias ya existentes. Si esas introducciones se proponen [XX 242] distinguir minuciosamente los principios propios (*domestica*) de una doctrina que acaba de surgir de los que pertenecen a otra (*peregrini*), servirán para determinar el límite entre las ciencias, una precaución que nunca está

de más recomendar, porque sin ella no cabe esperar rigor, especialmente en el conocimiento filosófico.

Pero una introducción enciclopédica no presupone, por ejemplo, una doctrina emparentada con la que se presenta como nueva, ni otra preparatoria de ella, sino la idea de un sistema, la única que puede completarlo. Y dado que no es posible un sistema tal por apilamiento y recolección de lo múltiple que la exploración ha encontrado en su camino, sino sólo cuando se está en condiciones de señalar las fuentes subjetivas u objetivas de cierta especie de conocimientos, mediante el concepto formal de una totalidad, que al mismo tiempo contiene en sí *a priori* el principio de una división completa, no es posible comprender fácilmente por qué las introducciones enciclopédicas, a pesar de su utilidad, sin embargo, son tan poco habituales.

Habida cuenta de que aquella facultad cuyo principio peculiar debe ser buscado y discutido (el Juicio) es de una especie tan particular que no produce por sí misma conocimiento (ni teórico ni práctico), y a pesar de que su principio *a priori*, sin embargo, tampoco suministra una parte a la Filosofía trascendental, como doctrina objetiva, sino que sólo constituye el vínculo de las otras dos facultades superiores de conocer (del entendimiento y de la razón), puede permitírseme apartarme del orden establecido necesariamente en todos los demás casos al determinar los principios de una facultad tal que no es susceptible de proporcionar una doctrina, sino únicamente una Crítica, y anteponer así a esta una breve introducción enciclopédica; por lo demás, no una introducción en el sistema de las *ciencias* de la razón pura, sino únicamente en la *Crítica* de todas las facultades del ánimo determinables *a priori*, por cuanto unas con otras constituyen un sistema en el ánimo,

reuniendo de esa manera la introducción propedéutica con la enciclopédica.

La introducción del Juicio en el sistema de las facultades puras de conocer por conceptos descansa completamente en el principio trascendental que le es peculiar: que la naturaleza procede en la especificación de las leyes trascendentales del entendimiento (principios de su posibilidad [XX 243] como naturaleza en general), esto es, en la multiplicidad de sus leyes empíricas, con arreglo a la idea de un sistema de su división, que favorece la posibilidad de la experiencia como un sistema empírico. —Esto proporciona, en primer lugar, el concepto de una conformidad a ley contingente en sentido objetivo, pero necesaria en sentido subjetivo (para nuestra facultad de conocer), esto es, el concepto de una conformidad a fin de la naturaleza y, además, *a priori*. Si bien este principio no determina nada en consideración de las formas particulares de la naturaleza, sino que la conformidad a fin de las últimas tiene que ser dada siempre empíricamente, con todo, el juicio sobre estas formas tiene pretensión de validez universal y necesidad en tanto que juicio meramente reflexionante, mediante la relación de la conformidad a fin subjetiva de la representación dada al Juicio con el principio *a priori* de esta facultad, el de la conformidad a fin de la naturaleza en su legalidad empírica en general. Así, podrá considerarse que un juicio estético reflexionante descansa en un principio *a priori* (aunque no sea determinante) y el Juicio que lo constituye estará legitimado para encontrar un lugar en la Crítica de las facultades superiores de conocer puras.

Pero, habida cuenta de que el concepto de una conformidad a fin de la naturaleza (como una conformidad a fin técnica, que es esencialmente distinta de la práctica), si no ha de ser mera subrepción de *lo que hacemos a partir de ella* con lo que *ella es*, es un concepto alejado de toda Filosofía dogmática (de la teórica tanto como de la práctica), fundado exclusivamente en aquel principio del Juicio que precede a las leyes empíricas y hace por vez primera posible su concordancia con la unidad de un sistema de las mismas, hay que deducir de ello que, de los dos modos del uso del Juicio reflexionante (el estético y el teleológico), el juicio que precede a todo concepto del objeto, por consiguiente, el juicio estético reflexionante, tiene su fundamento de determinación en el Juicio, sin que intervenga otra facultad de conocer. En cambio, en punto al juicio teleológico sobre el concepto de un fin natural, si bien este concepto se utiliza en el juicio mismo sólo como principio del Juicio reflexionante, no del determinante, el juicio sólo puede emitirse, sin embargo, mediante el enlace de la razón con conceptos empíricos. Por ello, la posibilidad de un juicio teleológico sobre la naturaleza se deja mostrar fácilmente, sin que quepa ponerle por fundamento un principio particular del Juicio, [XX 244] pues este juicio solamente sigue al principio de la razón. Por contra, la posibilidad de un juicio estético de la mera reflexión, aun fundado en un principio *a priori*, esto es, la posibilidad de un juicio de gusto, en caso de poder probarse que tiene realmente justificación para pretender validez universal, ha menester sin lugar a dudas de una *Crítica del Juicio*, como una facultad dotada con principios trascendentales peculiares

(igual que el entendimiento y la razón), y sólo así se integra en el sistema de las facultades puras de conocer. La causa de ello es que el juicio estético, sin presuponer un concepto de su objeto, le atribuye sin embargo conformidad a fin, y además con validez universal, por lo que el principio tiene que encontrarse en el Juicio mismo, mientras que el juicio teleológico presupone, en cambio, un concepto del objeto que la razón subsume bajo el principio del enlace final, sólo que este concepto de un fin natural es utilizado por el Juicio meramente reflexionante, no por el determinante.

Por tanto, el Juicio se manifiesta en propiedad como una facultad que tiene su principio peculiar únicamente en el gusto, y ciertamente en consideración de los objetos de la naturaleza. Por ello, pretende fundadamente tener un lugar en la Crítica general de las facultades superiores de conocer, lo que quizá no se hubiera esperado de ella. Pero una vez que se le ha dado al Juicio la facultad de darse a sí mismo principios *a priori*, es también necesario determinar su alcance y es preciso que su facultad de juzgar estética, junto con la teleológica, llegue a conocerse como contenida en una misma facultad y basada en el mismo principio para completar la Crítica, pues también el juicio teleológico sobre las cosas de la naturaleza, tanto como el juicio estético, pertenece al Juicio reflexionante (no al determinante).

Pero si la Crítica del gusto, que por lo demás sólo se utiliza para mejorar o consolidar el gusto mismo, se plantea con una intención trascendental, al rellenar una laguna en el sistema de nuestras facultades de conocer, abre una perspectiva asombrosa y, según creo, muy prometedora, con vistas a un sistema

completo de todas las facultades del ánimo, en la medida en que estas facultades no se refieren en su determinación solamente a lo sensible, sino también a lo suprasensible, sin por ello trastocar los hitos fronterizos [XX 245] que una Crítica implacable ha impuesto al uso de dichas fuerzas mencionado en último lugar. Quizá se pueda coadyuvar a que el lector vea en conjunto con mayor facilidad la interconexión de las investigaciones siguientes esbozando ya aquí una sinopsis de este enlace sistemático, que sin embargo, como el presente § en su totalidad, debería estar colocada únicamente en la conclusión del tratado.

Las facultades del ánimo en su conjunto se dejan reducir a las tres siguientes:

Facultad de conocer
Sentimiento de placer y displacer
Facultad de apetecer

Sin embargo, la facultad de conocer siempre se encuentra a la base del ejercicio de todas, aunque no siempre el conocimiento (pues una representación que pertenezca a la facultad de conocer puede ser también intuición, pura o empírica). Por ello, en la medida en que se hable de una facultad de conocer con arreglo a principios, las siguientes facultades superiores se encuentran junto a las fuerzas del ánimo en general:

Facultad de conocer - - - - - - - entendimiento
Sentimiento de placer y displacer - - - - Juicio
Facultad de apetecer - - - - - - razón

Se advierte que el entendimiento contiene principios *a priori* peculiares para la facultad de conocer, el Juicio sólo para el sentimiento de placer y displacer y la razón, en cambio, solamente para la facultad de apetecer. Estos principios formales fundamentan una necesidad, que en un caso es objetiva, en otro subjetiva y en otro, siendo subjetiva, tiene también al mismo tiempo validez objetiva. Con arreglo a ello, tales principios determinan mediante las facultades superiores anejas a las fuerzas del ánimo que les corresponden:

Facultad de conocer - - - - entendimiento - - - conformidad a ley
Sentimiento de placer y displacer - - Juicio - - -conformidad a fin
Facultad de apetecer - - - razón - -conformidad a fin, que al mismo tiempo es ley (obligatoriedad)

[XX 246] Finalmente, con los fundamentos *a priori* referidos de la posibilidad de las formas se asocian también los siguientes, como productos suyos:

Facultades del ánimo	***Facultades superiores de conocer***	***Principios a priori***	***Productos***
Facultad de conocer	*Entendimiento*	*Conformidad a ley*	*Naturaleza*
Sentimiento de placer y displacer	*Juicio*	*Conformidad a fin*	*Arte*
Facultad de apetecer	*Razón*	*Conformidad a fin, que es, al mismo tiempo, ley (obligatoriedad)*	*Costumbres*

Por lo tanto, la **naturaleza** funda su *conformidad a ley* en *principios a priori* del *entendimiento*, como una *facultad de conocer*. El **arte** se rige en su *conformidad a fin a priori* con arreglo al *Juicio* en relación con el *sentimiento de placer y displacer*. Por último, las **costumbres** (como producto de la libertad) están bajo la idea de una forma de la *conformidad a fin* tal que se adecua a una ley universal, como un fundamento de determinación de la *razón* en consideración de la *facultad de apetecer*. Los juicios que surgen de esta manera de principios *a priori*, peculiares de cada facultad fundamental del ánimo, son los *teóricos*, los *estéticos* y los *prácticos*.

Así, se descubre un sistema de las fuerzas del ánimo, en su relación con la naturaleza y la libertad, cada una de las cuales tiene sus principios *determinantes a priori* peculiares y, en virtud de ello, constituyen las dos partes de la Filosofía (la teórica y la práctica) como un sistema doctrinal. Al mismo tiempo, se descubre una transición por medio del Juicio, que mediante un principio peculiar conecta ambas partes, a saber, la del sustrato *sensible* de la primera parte de la Filosofía con la del sustrato *inteligible* de la segunda, descubrimiento que hace posible la Crítica de una facultad (del Juicio) que sólo sirve para conectar y, de ahí, que no pueda suministrar ciertamente conocimiento por sí misma ni ofrecer contribución a ninguna doctrina; una facultad cuyos juicios, empero, bajo el nombre de *estéticos* (cuyos principios son meramente subjetivos), por cuanto se diferencian de todos aquellos cuyos principios tienen que ser objetivos (ya sean teóricos o prácticos), [XX 247] llamados *lógicos*, son de una clase tan particular que refieren intuiciones sensibles a una idea de la naturaleza, cuya confor-

midad a ley no puede entenderse sin ponerla en relación con un sustrato suprasensible. La prueba de ello se aducirá en el tratado mismo.

No denominaremos *Estética* (por así decir, doctrina de los sentidos) a la Crítica de esta facultad en consideración de aquella primera clase de juicios, sino *Crítica del Juicio estético*, porque la primera expresión tiene un significado demasiado amplio, por cuanto podría significar también la sensibilidad de la *intuición*, que pertenece al conocimiento teórico y proporciona material a los juicios lógicos (objetivos). De ahí que hayamos destinado la expresión «Estética» exclusivamente al predicado que en los juicios cognoscitivos pertenece a la intuición. Pero denominar estético al Juicio, toda vez que no refiere la representación de un objeto a conceptos ni, por tanto, el juicio al conocimiento (no es determinante, sino solamente reflexionante), no hace temer malentendido alguno, pues para el Juicio lógico las intuiciones, aun siendo sensibles (estéticas), sin embargo, tienen que ser elevadas primero a conceptos, si han de servir para conocer el objeto, lo que no es el caso del Juicio estético.

§ XII
DIVISIÓN DE LA *CRÍTICA DEL JUICIO*

Dividir la extensión de los conocimientos de cierta clase, con el fin de representarlos como sistema, tiene su importancia, aún no suficientemente comprendida, pero también su dificultad, que se ha ignorado con la misma frecuencia. Si se consideran íntegramente dadas las partes para una totalidad posible semejante, la división se produce *mecánicamente*, tras

una mera comparación, y la totalidad se convierte en *agregado* (aproximadamente como llegan a ser las ciudades cuando, sin tener en cuenta las ordenanzas, se divide un suelo entre los colonos que se ponen de acuerdo entre sí, con arreglo a las intenciones de cada cual). Pero si se puede presuponer la idea de una totalidad con arreglo a cierto principio antes de determinar las partes, la división tiene que producirse *científicamente* y sólo de esta manera la totalidad se convierte en *sistema*. Este último requisito tiene lugar siempre que se trata de la [XX 248] extensión del conocimiento *a priori* (que con sus principios descansa en una facultad legisladora particular del sujeto), pues entonces el alcance del uso de estas leyes se determina igualmente *a priori* por la constitución peculiar de esta facultad, de ahí también el número y relación de las partes con la totalidad del conocimiento. Pero no se puede hacer una división cabal sin *poner en pie*, al mismo tiempo, la totalidad misma y exponerla antes íntegramente en todas sus partes, si bien sólo con arreglo a la regla de la *Crítica*; totalidad que, para ser llevada después a la forma sistemática de una *doctrina* (hasta donde pueda haber algo semejante en general en consideración de la naturaleza de este conocimiento), no necesita más que conectar la *prolijidad* de la aplicación a lo particular con la elegancia de la *precisión*.

Así pues, para dividir una *Crítica del Juicio* (cuya facultad es justamente tal que, si bien se funda en principios *a priori*, sin embargo, nunca puede ofrecer el material para una doctrina) hay que poner como fundamento la precisión siguiente: sólo el Juicio reflexionante, no el determinante, tiene principios propios *a priori*. El segundo procede sólo *esquemáticamente*, bajo leyes de otra facultad (del entendimiento), el primero sólo *técnicamente* (con arreglo a leyes propias). A la

base del último proceder se encuentra un principio de la técnica de la naturaleza, por consiguiente, el concepto de una conformidad a fin que tiene que presuponerse en ella *a priori*, concepto que en verdad esta facultad presupone de manera necesaria según el principio del Juicio reflexionante únicamente como conformidad a fin subjetiva, esto es, relacionada con esta facultad misma, pero que trae también consigo el concepto de una *posible* conformidad a fin objetiva, esto es, de la conformidad a ley de las cosas de la naturaleza como fines naturales.

La referencia al sentimiento de placer y displacer es una conformidad a fin enjuiciada en sentido meramente subjetivo, que por tanto no se funda en ningún concepto, ni puede hacerlo mientras sea enjuiciada en este sentido, y el juicio sobre la misma es *estético* (al mismo tiempo, el único modo posible de juzgar estéticamente). Pero, puesto que cuando este sentimiento acompaña meramente a la representación sensible del objeto, esto es, a la sensación del mismo, el juicio estético es empírico y, además, requiere de una receptividad especial, pero no de un Juicio de esta clase, y puesto que, además, si esta facultad fuera tomada en sentido determinante, tendría que tener como fundamento un concepto de fin y, por tanto, la conformidad a fin objetiva tendría que ser enjuiciada, no en sentido estético, sino lógico, sólo el *Juicio reflexionante* [XX 249] habrá de considerarse necesariamente Juicio estético, como una facultad aparte. El sentimiento de placer (que es uno y el mismo con la representación de la *conformidad a fin subjetiva*), por su parte, no habrá de considerarse como dependiente de la sensación en una representación empírica del objeto, tampoco del concepto de este objeto, por consiguiente, solamente dependerá de la reflexión (la acción peculiar del Juicio) y su forma, reflexión con la que se esfuerza por alcan-

zar conceptos en general a partir de intuiciones empíricas y con la que está conectado según un principio *a priori*. Por tanto, la *Estética* del Juicio reflexionante será el quehacer de una parte de la Crítica de esta facultad, así como la *Lógica* de la misma facultad (bajo el nombre de *Teleología*) el de la otra. Pero en ambas la naturaleza misma se considera como técnica, esto es, como conforme a fin en sus productos, en el primer caso subjetivamente, considerando sólo la especie de representación del sujeto, pero, en el segundo caso, como conforme a fin en sentido objetivo, por relación a la posibilidad del objeto mismo. En lo que sigue veremos que la conformidad a fin de la forma en el fenómeno es la *belleza* y la facultad para enjuiciarla es el *gusto*. De aquí parecería seguirse que la división de la Crítica del Juicio en estética y teleológica tendría que comprender solamente la *Doctrina del gusto* y la *Doctrina física del fin* (del enjuiciamiento de las cosas del mundo como fines naturales).

Sin embargo, toda *conformidad a fin*, ya sea subjetiva u objetiva, puede dividirse en *interna* y *relativa*. La primera se funda en la representación del objeto en sí, la segunda sólo en su *uso* contingente. Con arreglo a esto, *en primer lugar*, la forma de un objeto puede ser percibida como conforme a fin en sí misma para el Juicio reflexionante, esto es, en la mera intuición sin conceptos y, entonces, la conformidad a fin subjetiva se atribuye a la cosa y a la naturaleza. *En segundo lugar*, el objeto no aporta a la reflexión sobre su percepción la más

mínima conformidad a fin con vistas a la determinación de su forma; sin embargo, su representación, aplicada a una conformidad a fin que se encuentra *a priori* en el sujeto para despertar un sentimiento [XX 250] (por ejemplo, de la determinación suprasensible de las fuerzas del ánimo del sujeto), puede fundar un juicio estético, que se refiere a un principio *a priori* (si bien sólo subjetivo), pero no, como el primero, a una *conformidad a fin de la naturaleza* en consideración del sujeto, sino sólo a un *uso* posible conforme a fin de ciertas intuiciones sensibles con arreglo a su forma, por medio del Juicio meramente reflexionante. Por tanto, si el primer juicio atribuye *belleza* a los objetos de la naturaleza, mientras que el segundo les atribuye *sublimidad* y, por cierto, ambas cosas mediante juicios meramente estéticos (reflexionantes), sin concepto del objeto, sólo en relación con la conformidad a fin subjetiva, no habría que presuponer para el segundo una técnica particular de la naturaleza, pues sólo hay en él un uso contingente de la representación, no en favor del conocimiento del objeto, sino de otro sentimiento, a saber, el de la conformidad a fin interna en la disposición de las fuerzas del ánimo. No obstante, no habría que excluir al juicio sobre lo sublime en la naturaleza de la división de la estética del Juicio reflexionante, porque también expresa una conformidad a fin subjetiva, que no descansa en un concepto del objeto.

Lo mismo ocurre con la conformidad a fin objetiva de la naturaleza, esto es, con la posibilidad de las cosas como fines naturales, cuyo juicio sólo puede emitirse con arreglo a conceptos de estos fines naturales, esto es, no de modo estético (en relación con el sentimiento de placer o displacer), sino de

modo lógico, y se llama teleológico. La conformidad a fin objetiva se pone a la base bien de la posibilidad interna de las cosas, bien de la posibilidad relativa de sus efectos externos. En el primer caso, el juicio teleológico contempla la *perfección* de una cosa con arreglo a su fin, que se encuentra en ella misma (toda vez que lo múltiple en ella se comporta recíprocamente como medio y fin); en el segundo, el juicio teleológico sobre un objeto natural se dirige sólo a su *utilidad*, a saber, al acuerdo con un fin que se encuentra en otras cosas.

Según esto, la Crítica del Juicio estético contiene, en primer lugar, una Crítica del *gusto* (facultad de enjuiciar lo bello), en segundo lugar, una Crítica del *sentimiento del espíritu*, pues así denomino provisionalmente a la facultad de representar lo sublime a propósito de objetos. —Puesto que el Juicio teleológico refiere al objeto sus representaciones de conformidad a fin no por medio de sentimientos, sino por medio de conceptos, [XX 251] no ha menester de denominaciones particulares para distinguir las facultades que contiene, tanto la interna como la relativa (en ambos casos como conformidad a fin objetiva), porque refiere indefectiblemente su reflexión a la razón (no al sentimiento).

Hay que señalar también que se busca la técnica en la naturaleza y no la de la causalidad de las fuerzas de representación del hombre, que se llama *arte*, en consideración de lo cual aquí se explora la conformidad a fin como un principio regulativo del Juicio, y no como el principio de la belleza del arte o de la perfección artística, aunque la naturaleza, si se la contempla como técnica (o plástica), en virtud de una analogía con arre-

glo a la cual su causalidad tiene que ser representada con la del arte, puede denominarse en su proceder técnica, esto es, por así decir artística. Pues tiene que ver con el principio del Juicio meramente reflexionante, no con el Juicio determinante (que se encuentra a la base de todas las obras artísticas humanas), un Juicio en el que, por tanto, la conformidad a fin debe contemplarse como *carente de intención*, pudiendo así corresponder a la naturaleza. El enjuiciamiento de la belleza artística, pues, tiene que ser contemplado como mera consecuencia de los mismos principios que están a la base del juicio sobre la belleza natural.

La Crítica del Juicio reflexionante en consideración de la naturaleza constará, por tanto, de dos partes, a saber, la Crítica de la *facultad de enjuiciar estética* y la Crítica de la *facultad de enjuiciar teleológica* de las cosas de la naturaleza.

La primera parte contendrá dos libros, de los que el primero será la Crítica del *gusto* o del enjuiciamiento de lo *bello*. El segundo, la Crítica del *sentimiento del espíritu*[64] (en la mera reflexión sobre un objeto) o del enjuiciamiento de lo *sublime*.

La segunda parte contiene, asimismo, dos libros, de los que el primero conducirá bajo principios al enjuiciamiento de las cosas como fines naturales en consideración de su *posibilidad interna*, mientras que el otro lo hará con el juicio sobre su *conformidad a fin relativa*.

Cada uno de estos libros contendrá, en dos secciones, una *Analítica* y una *Dialéctica* de la facultad de enjuiciar.

La Analítica intentará poner en obra, en otros tantos capítulos, primero, la *Exposición* y, después, la *Deducción* del concepto de una conformidad a fin de la naturaleza[65].

NOTAS A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

[1] Kant se ocupa de la presentación sistemática de las partes que integran la Filosofía en otros textos comparables con este. Cf. *GMS, Prólogo*, AA IV: 387 y ss. Las transcripciones del curso de Filosofía moral de 1774/75 o 1776/77: *Moralphilosophie Collins* (1784/85), AA XXVII: 243 y ss.; así como la *Moral Mongrovius* (1782) y la *Moral Brauer* (1782), ofrecen un comienzo muy similar al de la *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*. Todas las citas que hagamos en esta anotación del texto a las obras de Kant seguirán la edición de la Academia, indicando el volumen en números romanos y la página en arábigos. Las abreviaturas correspondientes a cada obra se acomodan, por lo general, a las indicaciones dadas al respecto por la *Kant Gesellschaft*, si bien con frecuencia, especialmente en el caso de los apuntes procedentes de cursos, no ofreceremos los títulos en abreviatura, sino señalando la disciplina y el oyente encargado de la transcripción. En cuanto a las traducciones de las obras de Kant, remitimos a la nota 1 del estudio introductorio.

[2] El término «práctico» no sólo se refiere a una de las dos partes en que se divide la Filosofía, sino que también divide internamente a la Lógica.

El título de *lógica práctica* puede rastrearse en autores anteriores a Kant, como Chr. Thomasius, Chr. Wolff y G. F. Meier. La *Logik-Jäsche* («Einleitung», § II, AA IX: 17) apela a esta tradición filosófica escolar cuando distingue entre una lógica *teórica* y una lógica *práctica*. La primera es *dogmática*, pues se trata de la lógica general, «que como mero canon abstrae de todos los objetos» y no puede contar con ninguna parte práctica. La segunda clase de lógica es *técnica* y parece estar a la base de todas las ciencias: «[t]oda ciencia puede ser denominada, por consiguiente, lógica práctica, puesto que en cada una tenemos que tener una forma del pensamiento» (*ibid.*). El § 96 de la *Logik-Jäsche* afirma que la Doctrina del Método se ocupa de introducir «la forma de una ciencia en general» (AA IX: 139), de manera que los conocimientos múltiples puedan integrarse en la unidad sistemática que le corresponde alcanzar a la ciencia. La *Doctrina trascendental del Método* de la *KrV* recupera la denominación «lógica práctica» para referirse a la necesidad de que esta materia sea planteada de nuevo, desde un punto de vista trascendental, de modo que se subsanen los defectos del modo en que la había comprendido la filosofía escolar. En efecto, esta, al partir de una lógica general, de carácter abstracto e ilimitado, «no puede [...] hacer nada más que presentar títulos para métodos posibles y expresiones técnicas empleadas en relación con lo sistemático en toda clase de ciencias; [títulos y expresiones técnicas] que familiarizan al estudiante, de antemano, con nombres cuyo significado y uso él sólo ha de aprender más tarde» (A 708/B 736).

3 Kant hace alusión aquí a la concepción de la Filosofía práctica propia de la *Schulphilosophie*. La *Philosophia practica universalis mathematica método conscripta* (1703) de Chr. Wolff, Halle, 1741², contiene una deducción de las leyes de la ética, de la economía y de la política, que Aristóteles había enlazado ya en la *Ética Nicomáquea*, libro I, 1094 b 2-10. Cf. *Prolegomena Philosophiae practicae universalis*, de A. G. Baumgarten § 7: «*Uti metaphysica se habet ad reliquas disciplinas omnes, sic philosophia practica prima ad reliquas disciplinas practicas*» y § 9: «*Philosophia practica prima praeter usus cum philosophia, et philosophia practica communes) omnium disciplinarum practicarum, theologiae, iuris utriusque, tam universalis, quam particularis, consiliorum et aequitatis utrique respondentium auget evidentiam in notionibus, 2) primas cuiusvis propositiones curatius determinat, et ulterius, evolvit, 3) probationum et ascensum ulteriorem et inde certitudinem promovet*».

4 Cf. *MS*, «Introducción», § II, AA VI: 217-218: «En otro lugar (en la *Crítica del Juicio*) me he explicado ya sobre la división superior, bajo la que se encuentra la que acabo de mencionar, es decir, la división de la filosofía en teórica y práctica y sobre el hecho de que ésta no puede ser sino la sabiduría moral cósmica. Todo lo práctico que debe ser posible según leyes de la naturaleza (la ocupación propia del arte) depende totalmente de la teoría de la naturaleza, en lo que se refiere a sus prescripciones; sólo lo práctico según leyes de la libertad puede tener principios que no dependen

de teoría alguna; porque, allende las determinaciones de la naturaleza, no hay teoría. Por tanto, la filosofía no puede considerar como parte práctica (junto a su parte teórica) ninguna doctrina *técnico-práctica*, sino sólo la *moral-práctica*, y si la habilidad del arbitrio, siguiendo leyes de la libertad por oposición a la naturaleza, tuviera que llamarse también arte, tendría que entenderse por ello un arte tal que posibilite un sistema de la libertad semejante a un sistema de la naturaleza; arte ciertamente divino si pudiéramos realizar totalmente gracias a él lo que la razón nos prescribe y poner por obra su idea», trad. por A. Cortina y J. Conill.

5 Cf. *Moralphilosophie Collins*, AA XXVII: 243: «La Filosofía teórica y la práctica se diferencian por el objeto. La teórica tiene como objeto la teoría y la práctica, la praxis. Así, la Filosofía se divide en especulativa y práctica. Los conocimientos en general se llaman teóricos y prácticos, sean los que sean los objetos. Son teóricos cuando son el fundamento de conceptos de los objetos, prácticos, cuando son el fundamento de la aplicación del conocimiento de los objetos. Así, pues, por ejemplo, en una Geometría teórica y práctica, en una Mecánica teórica y práctica, en una Medicina teórica y práctica o en una Jurisprudencia teórica y práctica, el objeto es siempre el mismo. Por tanto, si, con independencia del objeto, los conocimientos son teóricos y prácticos, ello concierne sólo a la forma del conocimiento, a saber, el conocimiento se refiere al enjuiciamiento del objeto, mientras que el práctico a la producción del mismo. Pero aquí se trata de la diferencia entre lo teórico y lo práctico con respecto al objeto. La Filosofía práctica no es práctica con arreglo a la forma, sino con arreglo al objeto. Y este objeto son las acciones y la conducta libre. Lo teórico es el conocimiento y lo práctico es la conducta». Pasajes casi idénticos pueden encontrarse en otras transcripciones del mismo curso de Filosofía moral, recogidas en la nota 1. La disconformidad de la *Primera Introducción de la Crítica del Juicio* con respecto a expresiones del tipo «Geometría práctica», a las que tilda sin ambages de absurdas, manifiesta un cierto progreso en el juicio que le merecía a Kant esta manera de distinguir entre la parte pura y la parte aplicada de las ciencias. La expresión «imperativos técnico-prácticos» aparece también en los *Vorarbeiten* de *Zum ewigen Frieden*, a propósito de la relación entre teoría y praxis en las cuestiones jurídicas (AA XXIII: 163 y ss.).

6 Si aquí Kant reivindica la pertenencia por principios de toda aplicación de un saber a este mismo saber que permite poner en práctica, en la *Deducción de los Juicios estéticos reflexionantes* de la *Crítica del Juicio* destaca precisamente la diferencia específica entre *poder* y *saber*, *interna* al concepto de *teoría* y por ello incapaz de justificar por sí sola una división en Filosofía teórica y práctica; cf. *KU*, § 43, AA V: 303-304: «*Arte*, como habilidad del hombre, se distingue también de *ciencia* (*poder* de *saber*), como facultad práctica de facultad teórica, como técnica de teoría (como la agrimensura de la geometría)» y § 44, AA V: 305: «Si el arte, con arreglo al *conocimiento* de un objeto posible, dispone su efectuación y las opera-

ciones exigidas para ello, es *mecánica*; pero si tiene como intención inmediata el sentido de placer, se llama arte *estético*».

[7] La correspondencia de Kant informa de que simultaneó la redacción del escrito de respuesta a Eberhard con el trabajo sobre la *Crítica del Juicio*, cf. la carta de Kant a Reinhold, 1 de diciembre de 1789, AA XI: 111: «Estoy escribiendo algo sobre Eberhard. Espero que esto y la *Crítica del Juicio* lleguen a sus manos hacia Semana Santa». Este hecho explicaría la asombrosa cercanía entre esta nota de la *Erste Einleitung* y esta otra de *Über eine Entdeckung...*, AA VIII: 191-192, nota: «Lo siguiente puede servir para blindar contra todo malentendido la expresión de construcción de conceptos, de la que habla en varios lugares la *Crítica de la razón pura* y mediante la que se ha distinguido por primera vez con exactitud el proceder de la razón en la Matemática del que tiene en la Filosofía. Toda exposición de un concepto por producción (espontánea) puede llamarse en sentido general construcción de una intuición que le corresponda. Pero, si se produce mediante la mera imaginación conforme a un concepto *a priori*, se llama construcción pura (el matemático tiene que disponer construcciones semejantes a la base de todas sus demostraciones. Por eso, puede demostrar con tanta perfección las propiedades de un círculo en general describiéndolo con un bastón sobre la arena, por muy irregular que salga, como si el mejor artista lo hubiese dibujado en un grabado). Pero, si se realizara con alguna materia, podría llamarse construcción empírica. La primera puede denominarse también esquemática, la segunda, técnica. La última y realmente única construcción así denominada de manera ilegítima (pues no forma parte de la ciencia, sino del arte y se ejecuta con ayuda de instrumentos) es o bien geométrica, mediante círculos y líneas, o bien mecánica, que precisa de otros instrumentos, como por ejemplo el dibujo de las secciones cónicas distintas del círculo».

[8] Cf. *Logik Blomberg*, AA XXIV: 146. El traductor y editor de una de las traducciones italianas de la *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*, Paolo Manganaro, considera que esta mención a una insostenible «Física práctica», encubierta bajo la rúbrica de «Física experimental», podría encerrar una alusión crítica a la obra de J. H. Lambert, *Beiträge zum Gebrauch der Mathematik und deren Anwendung*, Berlín, 1765. Contribuirá a dilucidar la expresión «Física experimental» la entrada «Experimental», a cargo de d'Alembert, de la *Encyclopédie*: «La física experimental se sostiene sobre dos ejes que conviene no confundir: la experiencia propiamente dicha y la observación. Ésta, menos buscada y menos sutil, se limita a los hechos que se tienen ante los ojos, a contemplar y detallar los fenómenos de toda especie que el espectáculo de la Naturaleza presenta. Aquélla, por el contrario, pretende penetrar más profundamente, arrebatarle a la Naturaleza lo que esconde; crear, de alguna manera, por la diferente combinación de los cuerpos, nuevos fenómenos para estudiarlos. Finalmente, no se limita a escuchar a la Naturaleza, sino que la interroga y fuerza. Podría llamarse a la primera, física de los hechos o, más bien, física

vulgar y palpable, reservando para la otra el nombre de física oculta, siempre que se asigne a esta palabra una idea más filosófica y verdadera de lo que hacen ciertos físicos modernos, de modo que sólo designe el conocimiento de los hechos ocultos, cuya garantía procede de su visión, no la novela de los hechos supuestos que se adivinan con mayor o menor precisión, sin buscarlos ni verlos. [...] El primer objeto de la física experimental son las propiedades generales de los cuerpos, que la observación nos hace conocer, por así decir, a grandes rasgos, pero que sólo la experiencia puede medir, determinando sus efectos. Tales son, por ejemplo, los fenómenos del peso. Ninguna teoría nos habría hecho encontrar la ley que los cuerpos pesados siguen en su caída vertical, pero una vez conocida esta ley por experiencia, todo lo que pertenece al movimiento de los graves, ya sea rectilíneo o curvilíneo, ya sea inclinado o vertical, sólo puede proceder de la teoría».

[9] Cf. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, 1960, pp. 39-40.

[10] Cf. *KprV*, AA V: 46: «Pues no concierne al conocimiento de la constitución de los objetos que pudieran dársele a la razón desde afuera, sino a un conocimiento tal que puede ser el fundamento de la existencia de los objetos mismos, y por el cual la razón tiene causalidad en un ser racional, esto es, la razón pura, que puede ser considerada como una facultad que determina inmediatamente la voluntad».

[11] En la *KprV* (AA V: 26, nota) se recoge una aclaración relativa a la división entre lo teórico y lo práctico en Filosofía muy semejante a este pasaje de la *Erste Einleitung*.

[12] Cf. *KU*, *Einl.*, § I, AA V: 173. Casi todos los editores del texto que hemos consultado aducen el siguiente pasaje de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* para probar lo innecesario de esta nota de Kant. Puede consultarse igualmente el comentario al respecto de G. Lehmann *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie*, Berlín, 1969, p. 349 y p. 353; *GMS*, AA IV: 416: «Se podría denominar también a los primeros imperativos *técnicos* (pertenecientes al arte), a los segundos, *pragmáticos* (pertenecientes al bienestar), y a los terceros, *morales* (pertenecientes a la conducta libre en general, es decir, a las costumbres)» [traducción nuestra]. A nuestro juicio, la nota de *EEKU* no tiene como propósito principal sugerir un cambio con respecto a la denominación propuesta en *GMS*. Efectivamente, Kant sostiene en ella que debería llamarse imperativos «técnicos» tanto a las *reglas de la habilidad* como a los *consejos de la prudencia*. Pero aún más importante nos parece que en ella se rechace atribuir la modalidad lógica de lo *problemático* a los imperativos de la *habilidad*, cuya función es dotar a los hombres de la capacidad para responder de la manera más airosa posible a las dificultades que encuentren a su paso, al estar en condiciones de ejecutar un fin por sí mismos o de servirse del instrumento idóneo a su alcance (cf. *KU*, § 83, AA V: 429-430). Frente a estos preceptos, la búsqueda de la felicidad me-

diante la aplicación de un imperativo es un «problema irresoluble», pues no es posible «determinar segura y universalmente qué acción fomentará la felicidad de un ser racional» (*GMS*, AA IV: 418). A la luz de la corrección que Kant se hace a sí mismo, todos los intentos humanos para incrementar la habilidad y para alcanzar la felicidad, todo lo infructuosamente que ello pueda ocurrir, son unívocos en sentido estricto, pues corresponden a los propósitos de la *técnica*. Resulta de singular interés para analizar la inextricable conexión entre pensamiento y lenguaje en Kant la justificación en la nota de *EEKU* del abandono de una denominación específica para el segundo tipo de preceptos, que en realidad sólo merecen considerarse *consilia* racionales, habida cuenta de que el «ideal de la imaginación» (*GMS*, AA IV: 418-419), la figura de totalidad más adecuada para representarse qué sea la felicidad, desborda cualquier pronóstico que se haga sobre ella. Aunque Kant sostiene en la *GMS* que los consejos de la prudencia son de carácter asertórico, debido a lo irrenunciable de la búsqueda de la felicidad para la naturaleza humana, podría decirse que, en realidad, no desde el punto de vista de la necesidad y exigencia que los pone en marcha, sino de la deliberación que ponen en juego, los consejos de la prudencia merecerían más que ningún otro el calificativo de problemáticos, sin duda a mayor título que las reglas de la habilidad, pues, aunque el campo de la acción instrumental de éstas es indeterminado —sus principios «son infinitos en número» (AA IV: 415)—, es de esperar que el progreso de las ciencias contribuya, aunque sea asintóticamente, a su cierre. A diferencia de la ciencia, que se asienta sobre la seguridad de la *limitación* (cf. *Prol.*, AA IV: 252-254), el problema de la felicidad no parece estar concernido por una infinitud numérica, sino más bien atravesado por la tendencia a la infinitud de la razón, que cae víctima de su propia ilusión al no desesperar en el intento de encontrar una solución definitiva para el anhelo de felicidad. Dicho brevemente, la pluralidad de preceptos prácticos hipotéticos pone de manifiesto, en estricta consonancia con la *Ética Nicomáquea*, que la cuestión de la habilidad no atañe a la razón con la misma radicalidad que la felicidad: la búsqueda de esta última se singulariza por plantear desde el eje de la imaginación exigencias propias de las proposiciones oriundas de la razón, hasta el punto de que cabe considerar al «ideal de la imaginación» como el *pendant* de una idea racional, como un producto imaginario emparentado con la idea estética (cf. *KU*, § 49, AA V: 314). En la *Dialéctica trascendental* de la primera *Crítica* se observa la impronta del trabajo que la razón realiza sobre sí para comprender, corregir y disolver las preconcepciones que ella misma ha ido construyendo acerca del estado en que encontrará finalmente satisfacción, reposo y contento (cf. *KrV*, A 797/B 825). Kant se declara de manera implícita en este punto, a propósito de la conveniencia de formar a los jóvenes en una técnica relativa a la habilidad y felicidad humanas, heredero de los lectores teutones de Baltasar Gracián (cf. *Oráculo manual y arte de prudencia*, af. 21), de fuerte influencia en la universidad alemana desde

que Chr. Thomasius anunciara en Leipzig, allá por el año 1687, su primer curso dedicado al *Arte de la prudencia* (Calatayud, 1647). Si se tiene a la vista el vocabulario de lo pragmático y la prudencia en Kant, resultarán elocuentes los títulos de la traducción alemana de esta obra, a partir de la francesa de Ammelot de la Houssaie (*L'homme de cour*, 1684), que en primera y segunda edición, respectivamente, salieron a la luz como *L'homme de cour. Oder Balthasar Gracians Vollkommener Staats- und Weltweise* (Leipzig, 1686) y *L'homme de cour oder der heutige politische Welt und Staatsweise* (Leipzig, 1687). Ambas versiones estuvieron a cargo del jurista Johann Leonhard Sauter. Estas referencias y otras de indudable interés sobre la influencia de Gracián en el proceso de configuración de la pragmática como un saber autónomo, dotado de indudable utilidad práctica, en el ámbito cultural alemán se encontrarán en el estudio introductorio (6. «Lógica y prudencia: Christian Thomasius (1655-1728)») a la traducción y edición de la *Logik-Jäsche* al cuidado de María Jesús Vázquez Lobeiras (Akal, 2000, pp. 39-43). Acerca de la recepción de Gracián en la universidad alemana, se recomienda la consulta de K. Forssmann, *Baltasar Gracián und die Deutsche Literatur zwischen Barock und Aufklärung*, Tesis doctoral, Maguncia, 1976 (Barcelona, 1977). Cf. también las informaciones facilitadas por P. Aubenque sobre la lectura de Gracián por la *Schulmetaphysik* en «La prudence chez Kant», *Revue de Métaphysique et de Morale* LXXX (1975), pp. 156-182 y, con mayor profusión de detalles, por N. Pirillo en *L'uomo di mondo fra morale e ceto*, Bolonia, Il Mulino, 1987.

13 La observación de Kant conduce inexorablemente al libro II de la *Física* de Aristóteles, donde leemos lo siguiente, 199 a 13-16: «Y si las cosas por naturaleza fuesen generadas tales como lo están ahora por el arte, serían generadas tales como lo están ahora por la naturaleza. Así, cada una espera la otra. En general, en algunos casos el arte completa lo que la naturaleza no puede llevar a término, en otros imita a la naturaleza»; cf. *Protréptico*, 9, 49. Cf. el comentario de L. Couloubaritsis a este pasaje (en su edición del libro II de la *Física*, Vrin, 1991, p. 141): «Ciertamente este paralelismo, que adopta el aspecto de una convertibilidad, no podría conducirnos sin más a la idea de una homología entre naturaleza y arte, como si la naturaleza fuera una especie de arte. La homología así formulada podría, asimismo, decir lo contrario, a saber, que el arte es una suerte de naturaleza, lo que ya ha sido descartado desde el comienzo de la exposición de Aristóteles. Si en el pasaje se da este paralelismo, es en el uso de la conformidad a fin, en el hecho de que [...] estos dos procesos albergan caracteres comunes, sobre todo por la presencia de una razón de ser que manifiesta la especificidad de una organización resultante de la transmisión de esta especificidad por la acción de un motor en acto. [...] En resumen, hay semejanza porque en ambos hay un "lógos" que domina la *formación*». Estimamos especialmente provechosas las consideraciones de R. Brague sobre la ambigüedad de este paralelismo entre arte y natu-

raleza, toda vez que el arte ocasiona un descubrimiento de la forma y el *eîdos* muy superior en nitidez y evidencia a las posibilidades brindadas por la generación natural: «[La fabricación] deja aparecer el *télos* con más nitidez que la generación natural, que Aristóteles considera, sin embargo, como el modelo que el arte imita (Bonitz, 758 b49-52). En la generación natural el *télos* está ciertamente presente bajo una figura indiscutible, a saber, la del adulto de una especie dada, en plena posesión de su forma. La fabricación alberga, con todo, una ventaja. A diferencia de la generación, se produce en efecto mediante composición, no mediante el despliegue de un germen; es síntesis, no ampliación de un organismo unido a sí mismo por con-creción [*symphýsis*]; es centrípeta y no centrífuga» (*Aristote et la question du monde*, París, PUF, cap. IX, pp. 507-508; trad. nuestra). De especial interés con respecto a la presencia del concepto aristotélico de *télos* en Kant es la aportación de Löbl (1991). Se recomienda a quien desee profundizar en este aspecto de las influencias presentes en el pensamiento de Kant la lectura de P. Petersen, *Die aristotelische Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, 1921.

[14] Mertens (1973: pp. 72-73) y Anceschi (1966: pp. 76-77) han señalado la disconformidad en que estaría el recurso en este punto de la *Erste Einleitung* a la analogía frente a su declaración como «mercancía prohibida» en la *KrV*, A XV. En cualquier caso, es la idea de sistema la que orienta aquí la división de las facultades que disponen de principios *a priori* y, muy especialmente, la exigencia de que la reflexión disponga de un principio propio.

[15] Cf. R. 994, AA XV: 439: «Un principio del Juicio es el que pone como fundamento que la naturaleza se acomoda a nuestra capacidad de aprehensión, por lo que nos es posible suponer leyes en aquello que en la naturaleza es contingente, pero sólo en sentido subjetivo conforme a la necesidad de nuestro entendimiento (en beneficio del Juicio)».

[16] Cf. R. 5552 y 5553, AA XVIII: 222 y 224 y ss.

[17] Cf. nota 38.

[18] No es la única ocasión en que Kant emplea el término *arte* para referirse a un orden demasiado concreto para que la ciencia llegue a descubrirlo sin la ayuda de un suplemento hermenéutico adecuado. El «arte secreto» (*Historia general de la naturaleza y Teoría del cielo*, AA I: 229) que permite explicar la formación del cosmos a partir del caos, sin introducir ninguna causalidad distinta de la mecánica, el «arte oculta en las profundidades del alma humana» (*KrV*, A 141/B 180-181), con que se denomina al esquematismo del entendimiento, o el «arte de los sistemas» (*KrV*, A 832/B 860) que define a la arquitectónica, dan buena prueba de ello. U. Santozki: «Kants "Technik der Natur" in der *Kritik der Urteilskraft*» (especialmente «II. "Ars naturae" bei Cicero», cf. la bibliografía de nuestra edición) suministra un amplísimo listado comentado de ocurrencias de la expresión *ars naturae*, fundamentalmente procedente del estoicismo latino. La obra que ofrece referencias más provechosas con

respecto a la *ars naturae* es el libro II de *De natura deorum* de Cicerón, donde se exponen las coordenadas de la teología estoica. Señalamos a continuación sólo las alusiones más directas a un arte o técnica de la naturaleza, que resultaría iluminador con respecto a su modo de proceder. Partiendo de la doctrina de Zenón, que hacía de la naturaleza un «fuego artesano», Balbo declara en la obra mencionada que «*omnis natura artificiosa est*», «pues tiene una especie de método o sistema que seguir» (§22.57), matizando que la naturaleza no sólo es *artesana*, sino toda una *artista*, «*consultrix et provida utilitatum et opportunitatumque omnium*» (§22.58). En §34.87 Balbo sigue sosteniendo que «si el arte no crea cosa alguna sin aplicar la razón, tampoco la naturaleza ha de considerarse privada de razón». Quizás sea en §33.83 donde encontramos la mención más completa: «Pues, si aquello que se mantiene sobre sus vástagos por obra de la tierra posee vida y vigor gracias al arte de la naturaleza [*ars naturae*], la propia tierra ha de mantenerse, ciertamente, en virtud de esa misma fuerza, gracias al arte de la naturaleza, puesto que, cargada de semillas, todo lo engendra y hace salir de sí misma, alimenta y hace crecer los vástagos con su abrazo, y hasta ella se alimenta, a su vez, de las naturalezas del exterior que se encuentran en un lugar más elevado que ella». Un poco más adelante, leemos que el mundo sólo pudo crearse «en beneficio de aquellos seres vivos que se sirven de la razón, y estos son los dioses y los hombres» (§53.133), lo que conecta claramente la hechura del mundo con la facultad que singulariza al hombre frente al resto de especies animales. El epicureísmo renuncia a esta participación peculiar que la naturaleza humana tendría en el orden del mundo en aras de «unos dioses esquemáticos y que no hacen nada» (§23.59). La *técnica* comporta, pues, frente a la frialdad mecánica del *esquema*, una mayor riqueza hermenéutica. Cabría esperar que los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume, buen lector de Cicerón, que sirve además de modelo del teísmo experimental encarnado por Cleantes, hubiesen sido una fuente más cercana a Kant en punto a la «técnica de la naturaleza». El diálogo XII contiene la expresión «Artifice of Nature». Pero la traducción alemana de esta obra la vertió como «kunstreiche[n] Aeußerungen der Natur», lo que convierte al sintagma del *De natura deorum* de Cicerón en el precedente más verosímil de la «técnica de la naturaleza» kantiana. La expresión *téchne phýseos*, otro calco, esta vez en griego, de la expresión alemana de la *Erste Einleitung*, remite por su parte a Galeno y su *De usu partium corporis humani*, XVII, 1, que la emplea para dar nombre al orden que revela la funcionalidad de los órganos del cuerpo humano: «Ciertamente, para conocer el arte de la naturaleza es suficiente observar externamente todo el cuerpo del animal y fijarse en las acciones de cada parte. Les es suficiente a quienes han elegido observarlas y juzgarlas con justicia, pero no a quienes como enemigos de la naturaleza han optado por censurarlas. Algunos se precipitaron en suponer en la sustancia de los cuerpos unos elementos tales que no se podían unir por el arte de la naturaleza, por lo que se vieron

obligados a hacerle la guerra», trad. de M. López Salvá, Madrid, Gredos, 2010, pp. 724-725; cf. Séneca, *Cartas a Lucilio*, 121, 23, que a propósito del arte exhibido por las abejas en la construcción de sus colmenas afirma que «[e]ste arte es innato, no es aprendido. Por esto no hay ningún animal mejor adiestrado que sus semejantes: todas las telas de las arañas las verás iguales, iguales los agujeros en las celdas de todas las colmenas»; cf. *op. cit.*, 65, 3. Es probable que Kant accediera a las citas de Galeno y de Séneca por medio del escrito de H. S. Reimarus, *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über die Kunsttriebe*, Hamburgo, 1760, cuya influencia se aprecia también en las *Ideas* de Herder, parcialmente reseñadas por Kant. Debemos a L. Ribeiro dos Santos (cf. su artículo publicado en *Studia Kantiana*) valiosas citas (sobre la *magia naturalis* de Pico della Mirandola, de Marsilio Ficino y Paracelso; la *plastic nature* de los neoplatónicos ingleses y la exposición de la fabricación del mundo por obra de un artífice interno en *Della causa, principio e uno* de G. Bruno), que incorporan materiales complementarios a la línea de intepretación estoica de la naturaleza destacada por Santozki como influencia indudable de Kant.

[19] Según indica B. Meißner, *Die technologische Fachliteratur der Antike. Struktur, Überlieferung und Wirken technischen Wissens in der Antike*, Berlín, 1999, el término *Technik* tiene varias ocurrencias desde el siglo XVIII, incluso las hay anteriores. El *Léxico filosófico* de Micräelius (1653) define así el término *technicum*: «*Technicum* est artificiale. Hinc vocabula *technice* dicuntur sumi, cum non qua significatione considerantur, sed qua suam formationem aut quatenus sunt vox aliqua in arte» (p. 1058). El uso que hace Kant del término «técnica» le hace doble honor a esta definición, pues no sólo introduce modificaciones en su significado recto, sino que simboliza el derecho del filósofo a servirse de una retórica dentro de los límites de la mera razón. Debemos a L. Ribeiro dos Santos (2009: p. 126, n. 20) la referencia de la presencia de una «philosophia artium» en Chr. Wolff, llamada también «technica» o «technología», integrada como una disciplina más en la enciclopedia de los saberes filosóficos, cf. *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, cap. III «De partibus philosophiae», § 71, referencia recogida también por Seibicke: «Possibilis quoque est philosophia artium, etsi hactenus neglecta [...]. Eam *Technicam* aut *Technologiam* appellare posses. Est itaque *Technologia* scientia artium & operum artis, aut, si mavis, scientia eorum, quae organorum corporis, manuum potissima, opera ab hominibus perficiuntur». En la *KrV* se menciona la «técnica de los lógicos» (A 71/B 96), a propósito de la presentación de la tabla de los juicios, y en la *Logik-Jäsche* (AA IX: 18; cf. *op. cit.*, 48) se divide la lógica en una parte dogmática y una parte técnica o práctica: «La lógica general, considerada como práctica, no puede ser más que una *técnica de la erudición en general*; un *órganon del método escolástico*. Con arreglo a esta división, la lógica contaría, entonces, con una parte *dogmática* y una parte *técnica*. La primera podría llamarse *doctrina*

de los elementos, la otra *doctrina del método*. La parte práctica o técnica de la lógica sería un arte lógica relativa a la disposición, a los términos técnicos y a las distinciones lógicas, con el fin de facilitar al entendimiento su proceder». Seibicke (1968: pp. 190-192) distingue dos sentidos principales del término «técnica» en Kant: a) como *Kunstlehre* que permite articular metódicamente un discurso filosófico y b) como capacidad práctica o habilidad, que puede aplicarse a la fuerza productiva de la naturaleza por analogía. Con toda probabilidad, Kant toma el término del latín «technica», que como vemos cuenta con ocurrencias en autores como Wolff, esto es, emplea una palabra cuyo sentido escolar es el indicado en a), pero la dota de un matiz novedoso, que se inspira más en la *téchne* aristotélica que en lo técnico de las ciencias de la filosofía racionalista. El útil catálogo que suministra Seibicke (1968) señala el uso del adjetivo *hydrotechnicus* en Caspar Schott (1608-1666), presente en sus obras *Magia universalis* (parte III, Würzburg, 1968) y *Technica Curiosa* (Würzburg, 1664). Schott llegó a ser profesor de matemáticas en Augsburgo tras años de estudio en Italia junto a Athanasius Kircher. Este científico difundió en Alemania las investigaciones de R. Boyle sobre la bomba de aire y fue asimismo autor de un informe detallado sobre el experimento de los hemisferios de Magdeburgo, realizado por O. von Guericke con el propósito de demostrar la presión atmosférica de la tierra. También Siebecke registra la primera aparición del término *Technik* en una palabra compuesta alemana, a saber, *Hydrotechnik*, en la obra *Theatrum machinarum hydraulicarum* (1724) de J. Leupold (1674-1727). Johann Essaias Silberschlag (1716-1791), teólogo y naturalista alemán, había publicado en 1773-1774 la obra *Ausführlicher Abhandlung der Hydrotechnik oder des Wasserbaues*, resultado de un curso público que le fue encargado por Federico II de Prusia. Quizá no sea del todo inoportuno recordar que este científico fue autor de una Geogonía de la tierra, en la que intentaba conciliar los métodos de la Teología y la Ciencia natural (*Geogonie oder Erklärung der mosaischen Erderschaffung nach physikalischen und mathematischen Grundlagen*, Berlín, Realschulbuchhandlung, 1780). Se encontrarán ulteriores referencias de interés en las consideraciones de Kant sobre el tipo de estudio de la tierra que es la Geogonía en *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía*, AA VIII: 161-163; *Geografía física*, AA IX: 161-162; *De las distintas razas humanas*, AA II: 434, nota y *KU*; § 82, AA V: 428, nota.

[20] G. Lehmann, editor de la *Erste Einleitung* (Hamburgo, F. Meiner, 1927, 1970 y 1977), ha encarecido, en su estudio de 1938 «Die Technik der Natur», el alcance de la expresión para comprender la conexión entre los diferentes aspectos de la filosofía crítica, hasta el punto de afirmar que «Kant en realidad tenía en mente nada menos que una filosofía de la técnica, una crítica de la razón técnica» (1969: p. 294); cf. las consideraciones menos entusiastas sobre esta expresión del comentario de la *Erste Einleitung* de Helga Mertens (pp. 115-124). K. Kuypers, por su parte, en *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilkraft* (recogido en nues-

tra bibliografía) eleva la técnica de la naturaleza a «tema peculiar de la Crítica del Juicio» (p. 99; cf. pp. 34, 116 y 120). No conocemos un estudio más completo de los orígenes de esta expresión en el estoicismo latino y en la tradición de la medicina galeno-hipocrática, de innegable influencia en el vocabulario antropológico de Kant, que el ya citado de U. Santozki (la bibliografía de nuestra edición contiene también la Tesis doctoral de esta estudiosa, donde se amplía la información relativa a la deuda contraída por el pensamiento kantiano con la *philosophia togata*). L. Ribeiro dos Santos es, a su vez, autor de un erudito y esclarecedor trabajo sobre la *técnica de la naturaleza* en Kant, ya citado en la nota 18, centrado igualmente en el análisis de las ocurrencias y del alcance teórico de tal expresión en el pensamiento de Kant. Puede consultarse igualmente el artículo de F. Hughes (2006), si bien es de menor interés que los dos anteriores, recogido como aquellos en la bibliografía de la presente edición. La misma valoración merece en nuestra opinión el estudio de Kaluza (1971: pp. 119-151). En el tránsito de la *Analítica de lo bello* a la *Analítica de lo sublime* se considera a la representación técnica de la naturaleza como clave para una ampliación del concepto de ésta, cf. *KU*, § 23, AA V: 246: «La belleza independiente natural nos descubre una técnica de la naturaleza que la hace representable como un sistema, según leyes cuyo principio no encontramos en toda nuestra facultad del entendimiento, y éste es el de una conformidad a fin con respecto al uso del Juicio, en lo que toca a los fenómenos, de tal modo que estos han de ser juzgados como pertenecientes no sólo a la naturaleza en su mecanismo sin conformidad a fin, sino también a la analogía con el arte. Aquélla, pues, no amplía, desde luego, nuestro conocimiento de los objetos de la naturaleza, pero sí nuestro concepto de la naturaleza, añadiendo al mero mecanismo el concepto de ella como arte, lo cual invita a profundas investigaciones sobre la posibilidad de semejante forma»; cf. *KU*, *Einl.*, VIII, AA V: 193; § 17, AA V: 233; § 72, AA V: 390-391; § 73, AA V: 393; § 78, AA V: 411; § 80, AA V: 419. El vínculo entre la expresión «técnica de la naturaleza» y nuestro entendimiento finito se advierte especialmente en *KU*, § 76, AA V: 404.

[21] El término *Bedürfnis*, que proponemos traducir con ayuda del español *menester*, es fundamental para la comprensión de la estructura de las facultades en Kant. Una decisiva nota de *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* señala que la razón no siente, sino que intelige sus faltas y, consiguientemente, produce el sentimiento de necesidad mediante su impulso cognoscitivo (AA VIII: 139-140, nota). Así, pues, lo que traducimos como necesidad subjetiva expresa una flaqueza cognoscitiva de nuestras facultades, tanto más relevante cuanto más elevadas sean. Mediante esta noción, la razón alcanza con ayuda de resortes indirectos, retóricos en buena parte, aquello de lo que no puede disponer directamente, por no tratarse de un objeto a la medida de nuestra finitud. Por ello, es esencial no confundir la necesidad que expresa la *Bedürfnis* con una exigencia de la inclinación, error en el que incurre Thomas Wizenmann, al poner como

ejemplo del tipo de necesidad al que Kant alude la que siente el enamorado de encontrar un objeto a la medida de su deseo (AA V: 143, nota). Cf. *KprV*, AA V: 142: «Una necesidad de la razón pura en su uso especulativo conduce sólo a hipótesis, mas la de la razón pura práctica conduce a postulados». Un texto clásico para captar el sentido que la palabra *Bedürfnis* pone en juego en el pensamiento de Kant es el opúsculo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, AA VIII: 137-138; cf. *Teoría y práctica*, AA VIII: 279, nota. Acerca de la *Bedürfnis* de índole teórica que conduce a servirse de principios teleológicos, cf. *Über den Gebrauch...*, AA VIII: 159.

[22] Cf. la carta de Kant a Reinhold de 28 de diciembre de 1787 (AA X: 514-515) que traducimos parcialmente en el apéndice de esta edición. Para obtener una idea suficiente del contexto histórico de esta división puede acudirse a M. Dessoir, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, 2ª ed., Berlín, 1902, pp. 371-391. Puede ser de interés, asimismo, la lectura de la acusación de subjetivismo que M. Horkheimer (1925) dirige a esta clasificación de las facultades, que está a la base de las tres Críticas y que este autor considera tomada directamente de la Psicología racional dogmática de Chr. Wolff.

[23] Posiblemente Kant se esté refiriendo en Chr. Wolff, para el que, siguiendo la concepción leibniziana de la sustancia, la pluralidad de facultades (atención, memoria, imaginación, entendimiento y razón) podía unificarse en torno a una única *vis repraesentativa*, de la que serían meros grados o modificaciones, sin apreciar diferencias específicas entre ellas que impidiesen esta reunión. La mención al hecho de que semejantes ensayos infructuosos poseen, sin embargo, algo genuinamente filosófico en su espíritu puede referirse a que tal pesquisa se sirve como hilo conductor del horizonte regulativo de la razón; cf. Mertens (1973: p. 65).

[24] La alusión se dirige esta vez probablemente a Chr. A. Crusius (1715-1775), cf. H. Heimsoeth, *Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jh.* (1926), recogido también en *id.*, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, Colonia, 1956 (*Kant-Studien*, «Erg.-Heft 71»); cf. Mertens (1973: p. 65). Asimismo, autores como Sulzer, Mendelssohn y Tetens habían interpuesto obstáculos a la completa unificación de las facultades del ánimo, preconizada por Wolff, al considerar al sentimiento independiente del conocer; cf. ulteriores informaciones al respecto en H.-G. Juchem, *Die Entwicklung des Begriffs des Schönen bei Kant unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der verworrenen Erkenntnis*, Bonn, 1970, en ocasiones polémico con las conclusiones del clásico volumen de A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, 2ª ed. rev., Darmstadt, 1967.

[25] Cf. *EEKU*, § VIII, AA XX: 230-231, nota. Esta nota se injerta íntegramente en la 2ª ed. de la *KU*, en la *Einl.*, § III, AA V: 177-178, nota. Cf. *KU*,

§ 5, AA V: 209-210: «Lo agradable, lo bello, lo bueno, indican tres relaciones diferentes de las representaciones con el sentimiento de placer y dolor, con referencia al cual nosotros distinguimos unos de otros los objetos o modos de representación. [...] Un objeto de la inclinación y uno que se imponga a nuestro deseo mediante una ley de la razón no nos dejan libertad alguna para hacer de algo un objeto de placer para nosotros mismos», trad. de M. García Morente; cf. *op. cit.*, § 12.

26 La complacencia sentida en ambos casos sólo puede ser interesada; cf. KU, § 2, AA V: 204.

27 El término *afinidad* [*Affinität*] es un viejo conocido de la primera versión de la *Deducción trascendental de las categorías* de la *Crítica de la razón pura*, que en esta obra aparece como condición material de la aplicación de la síntesis intelectual a la multiplicidad sensible, cf. *KrV*, A 113 y A122-123. El *Apéndice de la Dialéctica trascendental* de la primera *Crítica* lo recupera bajo la figura de uno de los principios trascendentales de la razón, relacionado con la ley de continuidad en la naturaleza, cf. *KrV*, A 657/B 685. Se trata de un término emparentado, en cualquier caso, con la exigencia de la que la *Erste Einleitung* se ocupará centralmente, reconociendo que el problema afecta al Juicio y a su principio *a priori*, que funda el derecho a esperar que la experiencia constituya un auténtico sistema, en el que tengan cabida los conocimientos más empíricos.

28 Kant se refiere a lo que la *Einleitung* denominará, con ligeras variantes (*lex parsimoniae*; *lex continui in natura* y *principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*), «sentencias de la sabiduría metafísica» (§ V, AA V: 182), vehículos de expresión del principio trascendental de conformidad a fin a lo largo de la historia de la filosofía. El *Apéndice* a la *Dialéctica trascendental* de la *KrV* (A 655/B 683 y ss.) recoge también principios de esta índole (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*; *entium varietales non temere esse minuendas*; *non datur vacuum formarum*), que en absoluto deben considerarse meras pautas procedimentales, como preludio de la delimitación de al menos tres principios trascendentales de la razón. Cada uno está movido por intereses heterogéneos, pero todos contribuyen al quehacer colectivo de la investigación científica.

29 Con respecto al uso de este término en la escuela wolffiana cf. Baeumler, *op. cit.*, pp. 83-95 y Liedtke (1966: pp. 33-91). Baeumler señala que en la escuela de Wolff y Baumgarten, reflexionar es la operación de atender repetidamente al contenido de una representación, con ocasión de lo cual se calibra la identidad y diferencia de las cosas. Cf. R. 2876 (AA XVI: 555-556) y 2878 (AA XVI: 562-563); cf. *Logik-Jäsche*, AA IX: 94. Cf. Liedtke (1966: p. 210).

30 Kant distingue aquí entre dos palabras alemanas sinónimas. Una de raíz latina, *reflektieren*, y otra de raíz alemana, *überlegen*. De la primera no se registran entradas en el *Grimm Wörterbuch*, pero era de uso habi-

tual en autores como F. G. Meier, de quien Kant tomó el manual que empleaba en sus lecciones de Lógica.

31 Cf. *Logik-Jäsche*, AA IX: 15; cf. *R.* 876 (AA XV: 384), donde se denomina *gusto* a la *facultas diiudicandi per sensum communem*.

32 *Cfr. Sobre la falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*, AA II: 59-60. Frente a Meier y Reimarus, Kant rechaza que los animales puedan llegar a tener conceptos distintos; cf. R. 414, AA XV: 308 y R. 403, AA XV: 162. Quizá el lector interesado en profundizar en las bases de esta posición de Kant encuentre referencias útiles en mi trabajo «Si un caballo pudiera captar el pensamiento "yo"... (AA XXV: 859). Consideraciones sobre la presencia del animal en la biología gris de Kant», en http://eprints.ucm.es/8031/1/KANT_INSTINTO.pdf.

33 Una propuesta sugerente acerca de la interpretación de este pasaje se encontrará en B. Longuenesse (1993: pp. 212-215). El traductor de la versión al español de la *Primera Introducción* publicada por la ed. Visor, J. L. Zalabardo, coincide con Longuenesse. Por nuestra parte, consideramos que en el texto se está distinguiendo entre la situación en que se encuentra el Juicio cuando sigue las instrucciones del entendimiento y, así, esquematiza *a priori*, frente a aquella en la que necesita dotar de un principio trascendental-subjetivo a la reflexión para que ésta se oriente en la búsqueda del concepto apropiado. No es necesario, por tanto, considerar que el Juicio esquematiza *a priori* a la reflexión. Por el contrario, lo que debe esquematizarse son las síntesis empíricas del entendimiento. Es el Juicio mismo el que, en unos casos, esquematiza *a priori* los conceptos y, en otros, suministra a la reflexión el principio que da sentido a su heautonomía. Hemos optado en este punto por la misma lectura que el traductor de la *Erste Einleitung* al italiano, P. Manganaro.

34 Cf. *KrV*, A 266-267/B 322-323: «Los lógicos llamaban antiguamente materia a lo universal, y forma, a la diferencia específica. En todo juicio se puede llamar materia lógica (para el juicio) a los conceptos dados, y forma del juicio a su relación (por medio de la cópula). En todo ente, las partes que lo componen (*essentialia*) son la materia; el modo como están conectadas en una cosa es la forma esencial. También, con respecto a las cosas en general, se consideró a la realidad ilimitada como la materia de toda posibilidad, y a la limitación (negación) como aquella forma por la cual una cosa se distingue de otra según conceptos trascendentales», trad. ligeramente modificada.

35 Producido por el ingenio del investigador.

36 Carl von Linné (1707-1778), médico, botánico y zoólogo sueco que propuso la primera clasificación sistemática del reino vegetal, realizada con arreglo a las marcas sexuales, siguiendo una pauta binaria (en géneros y especies). Autor de *Systema naturae* (1735) y *Philosophia botanica* (1751). Encontramos otras referencias de Kant a la obra de Linneo, y especialmente a su aportación a la dilucidación de los principios que rigen la clasificación de los entes naturales, en *KU*, § 82 y *Über den Gebrauch...*, AA

VIII: 161 y 164, nota. Acerca de la influencia de investigadores como Buffon, Blumenbach y Linneo en Kant puede acudirse a H. Heimsoeth, «Kants Erfahrung mit den Erfahrungswissenschaften», en *id.*, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, Colonia, 1956, p. 76 y ss. y W. Baron, «Methodologische Probleme der Begriffe Klassifikation und Systematik sowie Entwicklung und Entstehung in der Biologie», en A. Diemer (ed.), *System und Klassifikation in Wissenschaft und Dokumentation*, Meisenheim, 1968, pp. 15-31. Mención especial, debido a su interés, merece el trabajo de S. Marcucci «Kant e Linneo. Un "superamento" scientifico-filosofico di una visione "descrittiva" della natura», recientemente recogido en una recopilación de escritos de este estudioso de Kant, a cargo de C. La Rocca (2010: pp. 55-85).

37 Esta afirmación sólo se entiende a la luz del carácter trascendental del principio peculiar del Juicio, a saber, el principio de conformidad a fin, que desde la perspectiva de la *Analítica trascendental del entendimiento puro* podría parecer perteneciente a la mera Lógica y, por ello, tautológico. En efecto, la decisiva nota del § V de la *Erste Einleitung* (AA XX: 211-212, nota) así lo indica. La impresión de «carta robada» con que el filósofo trascendental descubre el principio trascendental del Juicio era inevitable, debido al carácter de *pendant* que la conformidad a fin de la naturaleza como posible sistema empírico tiene frente a las categorías, piezas de la gramática que permite leer la experiencia como un texto. Como se lee en *EEKU*, § II, AA XX: 204, nota: «[l]o que la categoría es con respecto a cada experiencia particular, lo es a su vez la conformidad a fin o conformidad de la naturaleza (también en consideración de sus leyes particulares) con respecto a nuestro Juicio»; cf. *KU*, *Einl.*, § VI, AA V: 187-188.

38 Cf. la ocurrencia paralela de esta expresión, de singular interés para la génesis de la conformidad a fin en Kant, en *KU*, § 76, AA V: 404.

39 Cf. *KU*, § 58, AA V: 348.

40 Mertens (1973: p. 113) considera que esta presentación de la conformidad a fin estética y de la conformidad a fin real recibe un tratamiento más sólido en la Antinomia de la *Crítica del Juicio teleológico*.

41 Kant remite al término «estética» empleado en referencia a una ciencia del conocimiento sensible (*cognitio sensitiva*), que con el tiempo se iría transformando en una ciencia de las emociones estéticas (*aesthetica pathologica*). El término fue introducido en el contexto intelectual alemán por A. G. Baumgarten (1714-1762) con sus *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735), con anterioridad a la inacabada *Aesthetica* (2 tomos, Frankfurt a. O., 1750-1754). La denominación fue difundida posteriormente por G. F. Meier (1718-1777) en sus *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* (3 tomos, Halle, 1748-1749) y J. G. Sulzer (1720-1779) en su *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (2 tomos, Leipzig, 1771-1774), primer tratado enciclopédico dedicado a la Estética en los círculos intelectuales de la *Aufklärung*, en la estela de los léxicos de Le Colombe y de Diderot. Cf. *KrV*, A 21/B 35-36, nota: «Los

alemanes son los únicos que se sirven ahora de la palabra *estética* para designar con ella lo que los otros llaman crítica del gusto. Hay aquí, en el fundamento, una esperanza fallida que concibiera el excelente analista Baumgarten, de reducir a principios de la razón el enjuiciamiento crítico de lo bello, y de elevar a ciencia las reglas de ese enjuiciamiento. Pero ese empeño es vano. Pues las mencionadas reglas o criterios son, según sus fuentes, meramente empíricos y por tanto no pueden nunca servir para leyes *a priori*, por las cuales debiera regirse nuestro juicio de gusto; antes bien, este último constituye, propiamente, la piedra de toque para [evaluar] la exactitud de esas reglas. Por eso es aconsejable que esa denominación se pierda y reservarla para aquella doctrina que es verdadera ciencia (con lo cual estaría también más cerca del lenguaje y del sentido de los antiguos, entre quienes era muy famosa la división del conocimiento en *aisthetà kaì noetá*), o bien compartir la denominación con la filosofía especulativa, y tomar la estética, en parte, en sentido trascendental, y en parte, en significado psicológico». En el *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in den Winterhalbenjahre von 1765-1766* (AA II: 310-311), sin embargo, Kant no tiene reparos en denominar *Estética* a la *Crítica del gusto*. En la *KprV* se habla de una «Estética de la razón pura práctica» (AA V: 90), que se ocupará de analizar el sentimiento moral. También la Metafísica de las costumbres se refiere, en la «Introducción» a la *Tugendlhere* (§ XIII), a una «estética de las costumbres» (AA VI: 406). Estas ocurrencias completan el horizonte de la «Estética» abierto por el pasaje de la *Erste Einleitung*. Acerca de la institución de la estética como disciplina académica en la *Aufklärung* alemana puede acudirse a E. Bergmann, *Die Begründung der deutschen Aesthetik durch A.G. Baumgarten und G.F. Meier*, Leipzig 1911. Recomendamos igualmente el trabajo de P. Pimpinella, «Intorno ai Termini Æsthetica, æstheticus e i suoi composti», en M. Fattori (ed.), *Il vocabolario della République des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*, Florencia, 1997, pp. 221-234 y la «Introduzione» de L. Amoroso a A.G. Baumgarten/I. Kant, *Il battesimo dell'estetica*, Pisa, ETS, 1996 (2ª ed.), pp. 9-37.

[42] Tal identificación era común entre las teorías estéticas que comenzaron a proliferar en el último tercio del siglo XVIII en las Universidades alemanas. Cf. el artículo «Ästhetisch», en el vol. I de J. G. Sulzer, *Allgemeine Theorie des schönen Künste*, Leipzig, 1771-1774, donde el término aparece como sinónimo de sensible [*sinnlich*]. M. Mendelssohn, en *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (1785), vol. II, p. 295, considera al sentimiento de placer y displacer como una facultad fundamental a la que está referido el «conocimiento sensible». Cf. P. Pimpinella, «Sensus e sensatio in Wolff e Baumgarten», en M. L. Bianchi (ed.), *Sensus – Sensatio*, Florencia, 1996, pp. 471-498.

[43] Cf. *KU, Einl.*, § VII, AA V: 189; cf. *MS, Einl.*, § I, AA VI: 212, nota: «[L]o subjetivo de nuestras representaciones puede ser, o bien de tal modo que

puede también referirse a un objeto para conocerlo (según la forma o la materia, en el primer caso se denomina intuición pura, en el segundo, sensación); en este caso la sensibilidad, como receptividad de la representación pensada, es el *sentido*. O bien lo subjetivo de la representación no puede convertirse en modo alguno en un *elemento del conocimiento*: porque *sólo* contiene la referencia de la misma al sujeto y no contiene nada utilizable para conocer el objeto; entonces se llama *sentimiento* a esta receptividad de la representación, que contiene el efecto de la representación sobre el sujeto (sea esta sensible o intelectual), y pertenece a la sensibilidad, aunque la representación misma pueda pertenecer al entendimiento o a la razón»; trad. esp. de A. Cortina y J. Conill; cf. *KU*, § 3, AA V: 206: «Cuando una determinación del sentimiento de placer o de dolor es llamada sensación, significa esta expresión algo muy distinto de cuando llamo sensación a la representación de una cosa (por los sentidos, como una receptividad perteneciente a la facultad de conocer), pues en este último caso, la representación se refiere al objeto, pero en el primero, sólo al sujeto, sin servir para conocimiento alguno, ni siquiera aquel mediante el cual el sujeto se conoce a sí mismo. Pero entendemos en la definición anterior, bajo la palabra sensación, una representación objetiva de los sentidos; y para no correr ya más el peligro de ser mal interpretado, vamos a dar el nombre, por lo demás usual, de sentimiento a lo que tiene siempre que permanecer subjetivo y no puede de ninguna manera constituir una representación de un objeto»; trad. esp. por M. García Morente, levemente modificada.

44 Cf. *KU*, § 35 y § 39; cf. R. 806 y 807, AA XV: 357-359. Para la expresión «juego armónico» referido a las sensaciones cf. R. 752, AA XV: 329.

45 Cf. *KU*, §§ 6-9 y §§ 18- 22, AA V: 236 y ss.

46 Sigue mereciendo la atención del lector la nota a pie de M. García Morente sobre la etimología de este término, que se encontrará en cualquiera de las ediciones de la *Crítica del Jucio* en Espasa-Calpe, pues el término aparece también en la *Introducción* a la obra. Esta referencia nos parece considerablemente más aclaratoria que, por ejemplo, la proporcionada por el *Lexikon* de Eisler, que, al considerar de interés secundario para el estudio del pensamiento de Kant la entrada *Heautonomie*, reenvía a otros lemas. Una ilustración más circunstanciada del término se encontrará en *A Kant Dictionary*, Howard Caygill, 1995; cf. *KU*, *Einl.*, § V, AA V: 185. Sugerimos consultar también el interesante trabajo de J. Floyd, «Heautonomy: Kant on Reflective Judgment and Systematicity», en H. Parret (ed.), *Kants Ästhetik/Kant's Aesthetics/L'esthétique de Kant*, Berlín/Nueva York, W. de Gruyter, 1998, p. 205.

47 Sobre la cuestión tratada en la nota puede consultarse *Logik-Jäsche*, *Einl.*, § V, AA IX: 35 y *Logik-Pölitz*, AA XXIV: 532-539.

48 En la correspondencia entre Leibniz y Wolff la *voluptas* se define como *sensus perfectionis* (*Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, C.I. Gerhardt (ed.), Hildesheim, G. Olms, 1963 (Halle, 1860), pp. 170-172). Wolff, a su vez, define la *voluptas*, es decir, el término latino correspon-

diente al alemán *Lust*, como *intuitus seu cognitio intuitiva perfectionis* (*Psychologia empirica*, § 511); cf. *Voluptas et taedium ortum trahunt ex perceptione confusa perfectionis et imperfectionis. Oriuntur enim voluptas ac taedium extemplo, dum perfectionem aliquam, vel imperfectionem in re percepta intuemur* (*Psychologia empirica*, § 536). Partiendo de esta base ontológica, la belleza según Wolff se definirá así: *pulchritudo consistit in perfeccione rei, quatenus ea vi illius ad voluptatem in nobis producendam apta* (*Psychologia empirica*, § 544); cf. Baumgarten, que entiende por el mismo término lo siguiente: *Status animae ex intuitu perfectionis* (*Metaph.*, § 655), frente a la *displicentia*, que debe definirse como *voluptas, ex intuitu imperfectionis* (*ibid.*), esto es, el *taedium*. En la *Aesthetica* de Baumgarten, que Kant no conoció más que a través de las indicaciones ofrecidas por la *Metaphysica* y por la obra de G. F. Meier, leemos que (§ 14) *Aesthetica finis est perfectio cognitionis sensitivae, qua talis. Haec autem est pulchritudo.*

[49] Cf. *KU*, § 15, AA V: 226 y ss.

[50] Cf. *EEKU*, § VIII, AA XX: 225 y nota 37 de esta edición.

[51] En la *Dissertatio* de 1770 Kant califica este desdibujamiento de la frontera entre sensibilidad y entendimiento de *contagium vitando* (AA II: 411; cf. 394); cf. R. 221 (AA XV: 84) y R. 204 (AA XV: 79). Cf. *KrV*, A 43-44/B 60-61 y *Über eine Entdeckung*, AA VIII: 218 y ss. Ulteriores referencias y orientaciones acerca de este diferendo entre Kant y la filosofía leibniziano-wolffiana pueden encontrarse en G. Martin, «Kants Auseinandersetzung mit der Bestimmung der Phänomene durch Leibniz und Wolff als verworrene Vorstellungen», en *Kritik und Metaphysik. Festschrift für H. Heimsoeth*, Berlín, 1966, pp. 99-105.

[52] Cf. *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, AA VIII: 182.

[53] Cf. *KU*, § 65, AA V: 374, donde se atribuye a los organismos una «bildende Kraft». Kant se refiere a la extensión del adjetivo «plástico», hasta entonces empleado en referencia a la escultura, al campo de la belleza natural promovido fundamentalmente por J. J. Winckelmann (1717-1768). A propósito de la expresión *plastic nature*, ya mencionada antes, remitimos a la obra de Ralph Cudworth, *True intellectual System of the Universe*, Londres, 1686, que la recoge concretamente en el apéndice al cap. III. La obra había sido traducida al latín por Mosheim, Jena, 1733 (reed. en Leyden en 1773). Otra referencia inequívoca del vocabulario teleológico kantiano es la obra de J. F. Blumenbach, *Über den Bildungstrieb* (1781).

[54] Cf. *KU*, § 55, AA V: 337 y nota; *ApH*, § 43, AA VII: 200.

[55] La reflexión se caracteriza por tomar siempre una distancia, al modo del escepticismo clásico, frente a las «intenciones» que la naturaleza haya podido tener tanto en la producción de formas bellas como en la producción de organismos de asombrosa funcionalidad, cuya identificación sobrepuja con mucho los límites de la reflexión. Algunos textos clave para perseguir esta separación entre modos de juzgar, no ajena a la distinción

entre Juicio reflexionante y Juicio determinante, son los siguientes: *KU*, § 45, AA V: 306-307; § 61, AA V: 360-361; § 67, AA V: 379; § 68, AA V: 382-383; § 72, AA V: 391; § 73, AA V: 392-393; § 74, AA V: 397; § 75, AA V: 398-399; § 77, AA V: 405; § 78, AA V: 413; § 81, AA V: 422.

56 La distinción *inmanente/trascendente* afecta al uso de las representaciones y su ocurrencia es frecuente en la *Dialéctica trascendental* de la *KrV*, pues distingue a los principios originarios de la razón, irreductiblemente inadecuados e incongruentes con lo empírico, de los principios del entendimiento puro, que determinan el conocimiento posible en el ámbito de la experiencia; cf. *Introduccion de la Dialéctica trascendental*, I, A 295-296/B 352 y II, secc. «C», A 308/ 365; *Dialéctica trascendental*, l. I, secc. II *De las ideas trascendentales*, A 327/B 383, cf. A 845/B 873. Una recapitulación de este par de términos se encontrará en el *Apéndice a la Dialéctica trascendental*, A 643/B 671. Acerca de la diferencia entre principios domésticos [*einheimischen*] y externos [*auswärtigen*], enlazada con la expulsión de la ciencia natural de principios que pretendan dotar a la naturaleza de intencionalidad, cf. *KU*, § 68, AA V: 381.

57 Cf. *KU*, *Einl.*, § IV, AA V: 180 y § 10, AA V: 219-220 y *Über den Gebrauch...*, AA VIII: 159. La definición de *fin* proporcionada por Kant en la *Crítica del Juicio* está cargada de una larga herencia procedente de la Metafísica clásica. El siguiente texto de Aristóteles, del libro I de *Acerca de la generación y la corrupción*, presenta con especial contundencia el peculiar modo de causar del fin, frente a las causas consideradas excesivamente mecánicas e instrumentales, 324 b 13 y ss.: «El agente activo es causa en tanto que es aquello donde está el principio del movimiento. Sin embargo, la causa final no es activa (por lo cual la salud no es un principio activo, salvo en sentido metafórico). Así, cuando está presente el agente, el paciente llega a ser alguna cosa, mientras que al estar presentes los «estados», el paciente no *llega a ser*, sino que *ya es*. Las formas y los fines son una clase de «estados», mas la materia, en cuanto materia, es pasiva», trad. de E. La Croce, rev. por F. García Romero; cf. *Met.*, XII 7, 1072 a 25 y ss.

58 Cf. *KU*, § 68, AA V: 382-383. Introducir una intención en la conformidad a fin real de los entes naturales supondría incurrir en una tan innecesaria como ilegítima *hipótesis trascendental*, cf. *KrV*, A 772/B 800.

59 Cf. *MA*, AA IV: 471: «La psicología empírica está aún más alejada que la misma química del rango de la ciencia de la naturaleza propiamente dicha, primero porque la matemática no es aplicable a los fenómenos del sentido interno y a sus leyes, pues tendría que tenerse en cuenta en tal caso la sola *ley de continuidad* en el flujo de los cambios de dicho sentido interno. Pero la ampliación así obtenida se relacionaría con el conocimiento proporcionado por la matemática de la doctrina de los cuerpos de manera más o menos semejante al modo como se relaciona la doctrina de las propiedades de la línea recta con respecto a toda la geometría. Pues la pura intuición interna, en la que deben construirse los fenómenos del

alma, es el tiempo, pero este sólo tiene una dimensión», trad. de C. Másmela, ed. Alianza.

60 La alusión cuenta probablemente con Joseph Addison (1672-1719) y Edmund Burke (1729-1797) como destinatarios. Ambos son representantes de una estética empirista, que reconduce a las nociones de belleza y sublimidad a su fuente sentimental, de manera que una adecuada descripción de las figuraciones capaces de despertar esos sentimientos permitiría prever su aparición. Pero el reproche debe de dirigirse de manera más inmediata a M. Mendelssohn (1729-1786), autor de unas *Briefe über die Empfindungen* (1755) a las que se añade poco más tarde una *addenda* rapsódica, con la que este autor separa definitivamente la Estética de una lógica de la perfección estética para convertirla en una lógica de las emociones. Mendelssohn reseñó en 1758 la obra de Burke en la revista *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* (Cf. M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, I. Elbogen/J. Guttmann/E. Mittwoch (ed.), Berlín, 1929-1938, von A. Altmann fort., Stuttgart-Bad-Cannstatt, 1971, t. IV, pp. 216-236). En ese año publica también el ensayo *Über die Mischung der Schönheiten*, cuya noción de «sensación mixta» es deudora del análisis de Burke. Quizá Kant esté teniendo en cuenta también a otro lector de Burke, a saber, J. G. Herder (1744-1803), que en sus anotaciones a *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1778) elogia la investigación del pensador británico. Los rasgos mencionados por Kant en esta observación crítica recuerdan a la teoría estética de J.-B. Dubos (1670-1742), clérigo, historiador y diplomático francés, autor de unas *Reflexiones críticas sobre la poesía y la pintura* (1719), en las que las reglas de la producción artística se enlazan con los principios de una auténtica mecánica patética de universal aplicación. Para profundizar en los detalles de esta observación de la *Erste Einleitung* sobre el proyecto baldío de una estética psicológica, resultará de provecho la lectura de P. Giordanetti, *L'estetica fisiologica di Kant*, Milán, Mimesis, 2001. Ulteriores referencias se encontrarán especialmente en G. Tonelli, *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psico-empirica. Studi sulla genesi del criticismo (1754-1771) e sulle fonti*, «Memorie della Accademia della Scienze di Torino», Serie 3, Tomo 3, parte II, Turín, 1955 y R. Assunto, *Stagioni e ragioni nell'estetica del Settecento*, Milán, 1967. Puede consultarse también H. G. Juchem (1970) y W. J. Jr. Hipple, *The Beautiful, the Sublime and the Picturesque in Eighteenth Century British Aesthetic Theory*, Carbondale, 1957.

61 E. Burke (1729-1797), autor de *Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen* (traducción alemana por Chr. Garve, Riga, Hartknoch, 1773), aparece en el texto en calidad de máxima autoridad de la investigación meramente psicológica y empírica acerca de lo bello y lo sublime. Cf. *KU*, § 29, *Allg. Anm.*, AA V: 277-278: «Como observaciones psicológicas, esos análisis de los fenómenos de nuestro espíritu son muy hermosos, y proporcionan rica materia a

las investigaciones preferidas de la Antropología empírica. No se puede tampoco negar que todas nuestras representaciones, sean desde el punto de vista objetivo solamente sensibles, o sean completamente intelectuales, pueden, sin embargo, subjetivamente ir unidas con deleite o con dolor, por muy poco que se noten ambos (porque afectan del todo al sentimiento de la vida, y ninguna de ellas, en cuanto es modificación del sujeto, puede ser indiferente), y hasta que, como opinaba Epicuro, el placer y el dolor son siempre, en último término, corporales, aunque partan de la imaginación y hasta de representaciones del entendimiento, porque la vida, sin sentimiento del órgano corporal, es sólo conciencia de la propia existencia, pero no sentimiento del bienestar o malestar, es decir, de la excitación o suspensión de las facultades vitales, pues el espíritu, por sí sólo, es todo vida (el principio mismo de la vida), y las resistencias, las excitaciones, hay que buscarlas fuera de él, y sin embargo, en el hombre mismo, por lo tanto, en la unión con su cuerpo». Cf. L. Formigari, *L'estetica del gusto nel Settecento inglese*, Florencia, 1962 y M. A. Candia, «Intorno alla fortuna del pensiero estetico di Burke», *Giornale critica della filosofia italiana* 54 (1975), pp. 99-132.

62 Cf. *KrV*, A 748-749/B 876-877, donde la Psicología empírica, si bien oficialmente expulsada del sistema de la Metafísica, merece ocupar provisionalmente una casilla en la arquitectónica de esta ciencia hasta que el plan detallado de una Antropología sepa encontrarle su debido acomodo. Ello responde a razones de economía —al fin y al cabo, la discusión queda en casa de la Metafísica, pues aunque no se trate de una disciplina tan rica para ofrecer una verdadera investigación, es demasiado importante para descartarla definitivamente—.

63 Cf. *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* (7 de agosto de 1799), AA XII: 370-371: «[T]engo que señalar también que es inconcebible para mí que alguien se tome la libertad de adjudicarme la intención de haber querido proporcionar meramente una *propedéutica* para la filosofía trascendental, no el *sistema* de la filosofía misma. No se me ha pasado nunca por las mientes una intención semejante, habida cuenta de que la totalidad completa de la filosofía pura tiene a la *Crítica de la razón pura* por la mejor señal de la verdad de aquélla». En la *KrV* (A 841/B 869) se presenta a la Crítica como propedéutica: «[L]a filosofía de la razón pura es, o bien *propedéutica* (ejercicio preliminar), que investiga la facultad de la razón con respecto a todos los conocimientos puros *a priori*, y se llama *crítica*, o bien, en segundo término, [es] el sistema de la razón pura (ciencia), el completo conocimiento filosófico (tanto verdadero como aparente) por razón pura, en interconexión sistemática, y se llama *metafísica*; aunque este nombre puede dársele también a toda la filosofía pura, incluida la crítica». Con respecto al carácter sistemático de la enciclopedia en Kant, puede acudirse a *Enciclopedia filosófica*, AA XXIX: 6: «La enciclopedia es un breve extracto de la ciencia en su conjunto. Le compete suministrar una idea del todo. Su fin principal es ofrecer una panorámica del todo y la

utilidad que proporciona es importante. Forman parte de la enciclopedia estas dos condiciones: a) tiene que poder divisarse el entero sistema y b) tiene que disponer de una precisión suficiente»; cf. otras ocurrencias del término en la *Crítica del Juicio*, «Metodología del Juicio teleológico» § 79, AA V: 416. En *Logik-Jäsche* el término aparece, como «Universal-Enzyklopedie», entre las reglas aconsejables para ampliar y demarcar nuestros conocimientos, cf. AA IX: 43: «determinar la posición que adopta nuestra ciencia en el horizonte de la totalidad del conocimiento. Sirve para ello la *enciclopedia universal* como un mapamundi de las ciencias», trad. de Mª. J. Vázquez Lobeiras, pasaje que alude directamente al *mappemonde* de las ciencias del *Discours préliminaire* de la *Encyclopédie*. En la *physische Geographie* se atribuye a la *Encyklopädie* la capacidad de mostrar la interconexión entre las ciencias, lo que permite advertir la idea del todo que las conforma (AA IX: 158). Cf. F. G. W. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 16: «La enciclopedia filosófica se distingue de cualquier otra enciclopedia corriente en que ésta suele ser algo así como un *conglomerado* de las ciencias, las cuales se asumen de manera contingente y empírica y entre las cuales también hay algunas que sólo llevan el nombre de ciencia y son ellas mismas una mera colección de conocimientos. La unidad a la que son llevadas las ciencias en esos conglomerados es ella misma *extrínseca*, porque las ciencias ya fueron también tomadas extrínsecamente: es una *ordenación*».

64 Cf. *KU*, *Einl.*, § VII, AA V: 192 y § 54, AA V: 334-335: «Se puede, pues, en mi opinión, conceder a Epicuro que todo deleite, aunque sea ocasionado por conceptos que despiertan ideas estéticas, es sensación *animal*, es decir, corporal, sin por eso quebrantar lo más mínimo al sentimiento *espiritual* del respeto por las ideas morales, que no es ningún deleite, sino una apreciación de sí mismo (de la humanidad en nosotros) que nos eleva por encima de la necesidad del deleite mismo, ni quebrantar tampoco siquiera al sentimiento menos noble del *gusto*».

65 Puede ser de interés detenerse en el saldo que arroja la comparación de este proyecto de división de la obra con el índice de la *Crítica del Juicio* finalmente publicada en 1790, reflejado por G. Tonelli (1954: p. 441). A la luz del índice aportado por este § XII resulta difícil no conceder a este estudioso que la *Analítica de lo sublime* y la entera *Crítica del Juicio teleológico* carecían aún de planteamiento definitivo cuando se redactó la *Erste Einleitung*.

Apéndice

Kant y la carta robada. La *Primera Introducción de la Crítica del Juicio* a la luz de la correspondencia

Nil sapientiae odiosus acumine nimio

En el estudio introductorio se proporcionaron algunos detalles de la incomodidad que Kant sentía hacia el texto de la *Primera Introducción*. Ese malestar podría confirmar lo acertado de los tópicos vinculantes señalados por S. Kracauer entre el camino de la crítica y la novela de detectives. Pues hay indicios suficientes para sostener que en este escrito el filósofo trascendental se convierte en una suerte de Sherlock Holmes, de Arsène Dupin o de Philip Marlowe, que perplejo ante las huellas que hablan a favor de la existencia de un principio trascendental de conformidad a fin, maravillado ante lo enigmático de ese principio e incitado a superar una oscuridad que se resiste a aceptar, emprende la tarea de descifrar qué oculta ese objeto tan ligado al asombro, por razones que no son otras que el mero amor al desciframiento. Según Kracauer, ese proceder es el que permite distinguir al detective del policía. Mientras que el segundo es un representante de la legalidad establecida, un funcionario del Estado encargado de mantener la paz y el orden social, el primero vendría a ser una personificación de la *ratio* misma, que, por así decir, «se crea a sí misma en el esquema abstracto del detective»[1]. Frente a los *impasses* a los

[1] S. Kracauer, *Der Detektiv-Roman*, en I. Mülder-Bach (ed.)/M. Wenzel (coed.), *id.*, *Werke*, vol. I «Soziologie als Wissenschaft/Der Detektiv-

que con frecuencia se ve abocado el funcionario, que se limita a dar cumplimiento a normativas, sin preocuparse por averiguar si estas generan incoherencias y contradicciones internas al ser aplicadas ni reparar en la intención originaria del legislador, el filósofo crítico se caracteriza por su capacidad para modificar todo lo necesario el curso acostumbrado en la resolución de conflictos en Metafísica, con el fin de conducirlos a una salida satisfactoria en términos racionales. Para ello se recurre en la *Crítica de la razón pura* al «método escéptico»[2], que lejos de incitar a una muerte dulce del pensamiento percibe aquello que pasa desapercibido a otros, mediante «la identificación del razonador con el [entendimiento] de su oponente»[3]. Esta identificación no tiene la intención de imponerse al enemigo pasándose a sus filas, sino de denunciar el nulo fundamento[4] del que el contrincante dispone, hasta descubrir, por ejemplo, el verdadero motivo que ha generado un enfrentamiento entre normas como la antinomia, evitando así el malentendido en que la especulación abstracta[5] incurre por lo general. El representante del pensamiento sometido a la

Roman/Die Angestellten», Fráncfort, Suhrkamp, 2006, cap. «Detektiv», p. 141.

[2] *KrV*, A 423/B 451-A 424/B 452: «Nosotros, como jueces imparciales del combate, debemos dejar de lado completamente [la cuestión] de si es por la causa buena o por la mala, por la que combaten los adversarios, y debemos dejar que decidan primero su asunto entre ellos. Quizá, después de haberse más cansado que lastimado uno al otro, comprendan por sí mismos la insignificancia de su querella y se separen como buenos amigos. Este método que consiste en contemplar un combate de afirmaciones, o más bien, en provocarlo, no para decidir finalmente a favor de una u otra parte, sino para investigar si el objeto de él no es quizá un mero espejismo que cada uno trata vanamente de atrapar, y con el cual ninguno puede ganar nada, aunque no se le ofrezca resistencia, este procedimiento, digo, se puede denominar el *método escéptico*».

[3] Poe, *Cuentos*, vol. I, trad. esp. de J. Cortázar, Alianza, 2005 (9ª reimpr.), p. 536.

[4] *KrV*, A 389.

[5] *KrV*, A 424-425/B 452-453.

disciplina de la crítica se atreve a subsanar los fundamentos de Derecho que las partes enfrentadas desconocen[6], es decir, actúa como uno de aquellos jueces que nunca dan por terminada la investigación hasta haber alcanzado los principios últimos de los cuerpos legales que deben aplicar, toda vez que esos principios suministran la única avenencia posible ante el surgimiento de desacuerdos radicales como el antinómico. Traslademos esta imagen jurídica al sistema que forman las facultades superiores de conocer del ánimo y a la tarea de indagar sus respectivos principios trascendentales. En la *Primera Introducción* hay evidencias de ese olfato detectivesco del filósofo trascendental, olfato que lo vuelve especialmente receptivo a principios como el de conformidad a fin de la naturaleza frente a las funciones básicas del entendimiento. Su rastro se aprecia en pasajes en los que se llama la atención sobre la impresión de tautología[7] que el principio de conformidad a fin despierta inicialmente al ser comparado con los conceptos trascendentales del entendimiento. Igualmente, las llamadas de atención sobre la capacidad, que cabe presumir únicamente en el filósofo trascendental, de maravillarse[8] —el *thaumázein* ante el orden trascendental más profundo— por la adecuación de la naturaleza, incluso en sus formas más empíricas, a las leyes del entendimiento, fortalecen la impresión de que el autor de la *Primera Introducción* es un trasunto crítico de Dupin, llamado a localizar la carta robada de la Lógica trascendental:

> [E]l prefecto y sus cohortes fracasan con tanta frecuencia, primero por no lograr dicha identificación [*sc.* con el oponente] y segundo por medir mal —o, mejor dicho, por no medir— el in-

[6] *KrV*, A 530/B 558.
[7] *EEKU*, § V, AA XX: 211-212, nota.
[8] *EEKU*, § V, AA XX: 216 y *KU*, *Einl.*, § VI, AA V: 187-188.

telecto con el cual se miden. Sólo tienen en cuenta sus *propias* ideas ingeniosas y, al buscar alguna cosa oculta, se fijan solamente en los métodos que *ellos* hubieran empleado para ocultarla. Tienen mucha razón en la medida en que su propio ingenio es fiel representante del de la *masa*; pero cuando la astucia del malhechor posee un carácter distinto de la suya, aquel los derrota, como es natural. Esto ocurre siempre cuando se trata de una astucia superior a la suya y, muy frecuentemente, cuando está por debajo. Los policías no admiten variaciones de principio en sus investigaciones; a lo sumo, si se ven apurados por algún caso insólito, o movidos por una recompensa extraordinaria, extienden o exageran sus viejas modalidades rutinarias, pero sin tocar los principios[9].

Para medirse con una inteligencia que pudiera poner en tela de juicio la «leve agitación del cerebro a la que llamamos pensamiento»[10] y precisamente con el propósito de hacer de esa agitación el modelo del entero universo, era preciso introducir las modificaciones necesarias en la mirada que se había dirigido hasta el momento a la naturaleza, atreviéndose a levantar, en la medida de lo posible, el velo de Isis. Kant se convierte así en un heraldo de la «microhistoria» alentada por Carlo Ginzburg[11], al enfocar desde el método trascendental el problema de una síntesis a la altura de la pluralidad empírica de la *phýsis*. Pero no nos llamemos a engaño. Levantar el velo de la *phýsis* no significa otra cosa que aceptar, en cierto modo, que lo haya siempre, si bien con el matiz de que *ahora* al menos sabemos que está. Acerca de ese cendal, de la misma manera que acerca de la carta robada, poco más podemos co-

9 Poe, *op. cit.*, p. 537.
10 D. Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, II Diálogo, trad. esp. de C. García Trevijano, Tecnos, 2004, p. 92.
11 Puede acudirse a los artículos «Morelli, Freud and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method», *History Workshop* 9 (1980), pp. 5-36 y «Spie. Radici di un paradigma indiziario», en A. Gargani (ed.), *Crisi della ragione*, Einaudi, 1976, pp. 57-106.

nocer, más allá de la posición privilegiada que ambos ocupan en la producción de los significantes del entendimiento. Una vez percibida la carta robada advertimos que, a efectos fácticos, verla equivale a no haberlo hecho. Es la indagación trascendental la que insiste en cobrar conciencia del *lugar* que ocupa la condición última del pensamiento, pues se trata del *tópos* del que emerge la raíz común de las palabras y las cosas. No sabemos qué fuerza abrió en el caos originario el espacio necesario para tal lugar, pero identificamos a la reflexión con su legado, de la misma manera que estimamos rendimiento suyo la subsunción de leyes empíricas bajo unidades lógicas de especie y género y la misma producción de conceptos. La única certeza que tenemos es que sin el *factum* de ese acuerdo entre *lógos* y *phýsis* sería absurdo preguntarse por lo que le va a un entendimiento como el nuestro en la pregunta por el sentido. El principio que nos permite considerar a la naturaleza como un espacio que se dejará someter sin restricción a la clasificación lógica remite, en realidad, a una triangulación entre naturaleza, técnica y razón, de cuyas coordenadas no podemos salir, pues esa figura nos constituye, nosotros somos su encarnación. Ahora bien, como «en todos los límites hay también algo positivo»[12], esas coordenadas abrirán la posibilidad de perseguir un afuera, cuya música en ocasiones creemos oír, aunque la exterioridad se hurte de continuo a nuestra voluntad de adaptarla a la gramática de los conceptos. Veamos ahora, con algo de detalle, la peripecia sufrida por esta pieza detectivesca de la filosofía trascendental, dirigiendo nuestra atención en derechura a la correspondencia de Kant, con el propósito de «producir el sujeto», que en este caso es el principio peculiar del Juicio, «extrayéndolo de los fósiles de

[12] *Prol.*, AA IV 354.

la vida que se ha depositado en ellos»[13], imitando, seguramente con poco éxito, la ontología negativa del *Detektiv-Roman*.

Es bien sabido que la *Erste Einleitung* abandonó, sólo en parte, la suerte habitual del conjunto de escritos del *Nachlaß* por medio de un cauce insólito, bastante alejado de la tercera *Crítica*, a la que, sin embargo, se encontraba inextricablemente ligada. Sobrevivió mutilada en el *Compendio explicativo* de los escritos críticos de Kant confeccionado por J. S. Beck. Al menos cinco ediciones de la *Obra completa* de Kant (Starke, Rosenkranz, Hartenstein, von Kirchmann y Erdmann) emplearon esta versión cercenada de la *Primera Introducción*, pues se trataba de la única editada hasta el momento. Nada se sabía aún del destino ni del paradero en que aguardaba el manuscrito manejado por Beck.

Comencemos con algunas indicaciones documentales, sin ánimo de incurrir en redundancia con el estudio introductorio de esta edición, donde el lector encontrará también noticias relevantes sobre la accidentada historia del texto. El 21 de enero de 1790[14] Kant envía al editor F. Th. De Lagarde cerca de la mitad del manuscrito de la *Crítica del Juicio*, con la promesa de remitirle en breve la mitad restante, acompañada de la *Introducción*, que el autor calcula que alcanzará una extensión de 17 pliegos. Una carta de comienzos de febrero indica que quedan sólo 3 pliegos por enviar, junto a otros 12, aproximadamente, de la *Introducción*[15]. El resto de la obra se remite en 9 pliegos el 9 de marzo[16], pero siguen estando pendientes de envío el *Prólogo* y la *Introducción*, que Kant confiesa haber terminado, si bien se muestra insatisfecho con el resultado ob-

[13] Kracauer, *op. cit.*, cap. «Psicología», p. 126.
[14] AA XI: 123-124.
[15] AA XI: 132.
[16] AA XI: 143.

tenido por tratarse de un texto excesivamente prolijo, que hace aconsejable una revisión. Sólo unas dos semanas tarde, el 25 de marzo[17] el editor recibirá los 10 pliegos correspondientes al *Prólogo* y la *Introducción*, que una vez impresos calcula que quedarán reducidos a 3. Kant adjunta a esta última carta unas instrucciones dirigidas al copista Kiesewetter, con la petición expresa a De Lagarde de que muestre cuanto antes a Kiesewetter el manuscrito de la *Introducción*, para que éste, antes de enviar el original a la imprenta, pueda eliminar en presencia del editor una nota colocada indebidamente en el texto[18], siguiendo las instrucciones anejas. Hasta aquí, la información que Kant proporciona acerca de la tortuosa evolución de la *Introducción* a la *Crítica del Juicio*. Pero lo diáfano del lenguaje empleado en estas cartas no rebaja la opacidad del referente: ¿a qué versión de la *Introducción* se refiere Kant en cada una de ellas? Salvo la datada a finales de marzo, cabe la duda de que las demás se refieran a la *Erste Einleitung*. Y esta ambivalencia no ha dejado de sembrar la discordia en la *Kant-Forschung*.

Norbert Hinske, responsable junto con otros discípulos de W. Weischedel de la edición facsímil del texto[19], aduce dos razones para sostener que la versión publicada de la introducción debió de surgir de una reelaboración de la primera[20], a saber: a) la escasez de tiempo, pues Kant habría contado con apenas 14 días para remediar las deficiencias detectadas en la introducción redactada y b) la ausencia en la *Primera Intro-*

---

[17] AA XI: 145-146.

[18] Situada en la segunda cara del cuarto pliego; cf. la carta de Kant a Kiesewetter, 25 de marzo de 1790, 413 *a* [390 *a*], M939.

[19] Hinske (1965). Todas las obras citadas en este apéndice de las que no aparezca la referencia completa de edición remiten a la bibliografía que aparece al final de la obra.

[20] Cf. *op. cit.*: V.

ducción de huellas que manifiesten que el autor ha intentado acortar ese mismo texto, atendiendo al descenso de 17 pliegos a 12 pronosticado en la carta de comienzos de febrero de 1790. De acuerdo con esta valoración, coincidente con la del editor de la Margurber-Ausgabe, O. Buek —tildada por Lehmann de mera especulación[21]—, Hinske se aventura a llevar a los últimos meses de 1789 o a enero del año siguiente el periodo en que Kant emprende la redacción de la *Primera Introducción*, de suerte que todas las referencias a la necesidad de acortar la introducción a la obra concernirían a la segunda versión, no a la primera, definitivamente descartada en esos momentos[22]. Esta posición alega en su favor el contenido de la carta a Kiesewetter[23], de la que, sin embargo, sólo recoge los datos de interés para reforzar la hipótesis de partida, como, por ejemplo, que el amanuense marchó a Berlín a mediados de octubre de 1789, de lo que se colige que debió de copiar la *Erste Einleitung* antes de esa fecha[24], obviando completamente la mención que se hace en ella al hecho de que la nueva versión

[21] Cf. G. Lehmann (1967: p. 596).

[22] Hinske (1965: V). Mertens (1973: p. 243) confía en que el proceso complejo mediante el que Kant redactaba sus textos —analizado cuidadosamente por Lehmann (1955)—, sobre los que el autor volvía en repetidas ocasiones una vez escritos, hasta terminar de bruñir el *Reinschrift* definitivo, podría arrojar luz sobre el asunto en disputa, acercando las posiciones de Hinske, Lehmann y Tonelli. Según Mertens, tras redactar la *Erste Einleitung*, la elaboración de las distintas partes de la *Crítica del Juicio* y los progresos realizados en su ajuste interno y organicidad habrían aconsejado confeccionar una nueva introducción.

[23] Se trata de la carta que Kant envió a su copista, Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter, el 25 de marzo de 1790, citada un poco más arriba en este apéndice (cf. nota 18) y publicada por primera vez en *Kant-Studien*, 55/2 (1965), pp. 242-249. La carta se encontró en 1960 en el archivo de manuscritos del Museo Estatal de Historia de Moscú y se publicó ese mismo año en la revista *Ciencias Filosóficas* (cuaderno 1, enero de 1960, pp. 153-157) de la antigua Unión Soviética, con el título de «Una carta inédita de Kant», a cargo de M.W. Bydylina.

[24] Hinske (1965: III).

manifiesta una mayor comprensión del problema tratado. A juicio de Lehmann, todas las referencias de Kant al designio de acortar el texto tendrían que atribuirse a la *Primera Introducción*, de suerte que la redacción de ésta podría haberse producido en el escaso tiempo disponible entre la primera carta de Kant a De Lagarde de comienzos de marzo de 1790 y la remitida al mismo destinatario a finales de ese mismo mes. Sólo así cobraría sentido, a juicio de Lehmann, la alusión a la ganancia representada por el manuscrito finalmente enviado. La sugerencia no parece un despropósito. En efecto, cuando algunos años más tarde Kant envíe el escrito de la *Primera Introducción* a su antiguo alumno Beck, volverá a utilizar expresiones muy semejantes a las que presenta la correspondencia de 1790 para señalar los defectos a subsanar en él. Lehmann trae a colación el parecer del editor Windelband[25] para sostener que lo afirmado en la carta a Reinhold de diciembre de 1787 no garantiza que Kant estuviese trabajando ya en la *Primera Introducción*, pues por entonces carecía aún de una idea clara de la relación que el problema estético y el teleológico mantienen con el Juicio reflexionante. Sin embargo, las consideraciones facilitadas por las cartas de mayo de 1789 muestran que la visión de la obra es en ese momento más sistemática y acorde con el resultado final. Por ello, si se pretende fijar algún *terminus post quem*, habría que situarlo en torno a esa fecha. Lehmann, como inicialmente también G. Tonelli[26], carece de los reparos de Hinske hacia la hipótesis de que

[25] G. Lehmann, «Anhang», en *Kant's Gesammelte Schriften*, Preußische Akademie der Wissenschaften, vol. XX, G. Lehmann (ed.), Berlín, W. de Gruyter, 1942, p. 477.

[26] (1954: p. 448). En un trabajo posterior a su análisis filológico acerca de la formación del texto, Tonelli (1968) matiza la posición que había adoptado en 1954. Responsabiliza a un intercambio epistolar con Hinske de este cambio de opinión, basado en las razones a las que nos hemos refe-

Kant redactase la Introducción en tan breve espacio de tiempo:

> La *EE* fue escrita *antes* de la *KU*, la segunda introducción *tras* su finalización. Por tanto, una vez redactada su obra, Kant tenía todos los materiales y la idea de la totalidad en la cabeza. Estaba urgido por el tiempo, pero no era un espíritu cualquiera: la prehistoria de la *Crítica de la razón pura* nos ofrece «problemas temporales» más numerosos que la de la *KU* [...]. ¿Por qué Kant no debería haber estado en condiciones de redactar y preparar para su impresión en el plazo de catorce días los diez pliegos de folio anunciados?[27].

Hasta aquí la polémica mantenida por los profesores G. Lehmann y N. Hinske[28], sobre la que el lector encontrará algún

rido antes: a) Kant no habría podido contar en apenas 15 días con una copia en limpio del texto para proceder a su corrección y, en caso de haber dispuesto de alguna para entonces, ésta tendría que haberse configurado al mismo ritmo que los pliegos, lo que sería a todas luces improbable y b) la *Einleitung* no sería una mera versión acortada de la *Erste Einleitung*, pues contiene importantes diferencias doctrinales. Por ello, Tonelli sugiere que la redacción de la *Introducción* finalmente publicada con la *Crítica del Juicio* debió de comenzar antes del 9 de marzo, sin que esto sea óbice para que persistiese en el deseo de acortar la anterior, la *Erste Einleitung*, suposición con la que se desmarca de la hipótesis de Lehmann. Quizá, cuando Kant expresa en su correspondencia la intención de acortar el texto terminado, ya había comenzado a trabajar en la *Einleitung*; cf. Tonelli (1954: pp. 443-444). Recomendamos confrontar esta posición con la que mantiene Buek, editor de la *Erste Einleitung* en la ed. de E. Cassirer (p. 586).

[27] Lehmann, *loc. cit.* Kuno Fischer, que sólo conoció el *Auszug* de Beck, consideraba también que la *Erste Einleitung* había sido redactada antes de escribir la tercera *Crítica*, mientras que la *Einleitung* pertenecería al periodo de elaboración de la obra, cf. *id.*, *Immanuel Kant und seine Lehre*, 2ª parte, 4ª ed., Heidelberg, 1899, p. 424 y ss.

[28] Una presentación equilibrada de esta polémica puede consultarse en H. Mertens, «Zur Textgenese und Edition der Ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft», en *id.* (1973, p. 243-247). Werner Stark (1993), profesor de la Universidad de Marburgo, respalda el severo juicio que Hinske reserva a la edición de la Academia, como muestra el siguiente veredicto: «Sobre la escasa fiabilidad de los textos y la defectuosa calidad de las aclaraciones temáticas reina la unanimidad en la *Kant-Forschung*»

comentario más en la presentación de esta nueva traducción española de la *Erste Einleitung*. Otro intento de fijación del momento de composición de la *Primera Introducción*, respaldado por interesantes indagaciones filológicas, es el realizado por Tonelli, mencionado antes, autor de un valioso análisis genético-filológico del entero texto de la *Crítica del Juicio*. Con ese propósito quiso alejarse voluntariamente de los criterios «vagos e imprecisos» de M. Souriau[29], que hace de la *Analítica de lo sublime* la parte más tardía de la tercera *Crítica*. Tonelli adopta como criterio general la presencia en la *Crítica del Juicio* de expresiones como *Kritik des Geschmacks*, *Geschmacksurteil*, *ästhetische Urteilskraft*, *Urteiskraft* o *reflektierende* y *bestimmende Urteilskraft*, desembocando en una plantilla cronológico-temática de la obra[30] que arroja el siguiente saldo: la *Erste Einleitung* es anterior a la *Crítica del Juicio teleológico* y posterior a la *Deducción* y *Dialéctica del Juicio estético*, siendo la *Analítica de lo bello* la parte más antigua de la tercera *Crítica*. Esta reconstrucción subraya que la *Analítica de lo sublime* no conserva la colocación que le concede la *Erste Einleitung*, donde se parte de un paralelismo sin

(*op. cit*, p. 181; cf. p. 50, n. 6: «El texto del volumen XX de la edición de la Academia contiene muchos errores e incorrecciones»). Stark añade a las objeciones planteadas por Hinske a la edición de Lehmann de la *Erste Einleitung* los defectos puestos en evidencia en otros contextos por W. G. Bayerer, «Hinweis auf eine Lücke im Text der Akademie Ausgabe von Kants Bemerkungen zur Bouterwek-Rezension», *Kant-Studien* 77 (1986), pp. 338-346 y por los miembros del proyecto de la Univ. de Marburgo (1983-1984) para realizar una nueva transcripción de las notas del manuscrito de Kant de las *Beobachtungen* de 1764. Otra corrección puntual a las decisiones tomadas por la *Akademie-Ausgabe* en relación con la *Crítica del Juicio* —aparte del *Hinweis* de Bayerer— procede de J. Kahn, «Une correction à apporter au texte d'une définition du beau dans la Critique de la faculté de juger», *Kant-Studien* 92 (2001), pp. 79-80.

[29] (1926 : p. 78).

[30] Cf. *op. cit.*, p. 445.

fisuras entre lo bello y lo sublime y sus correspondientes «exposición» y «deducción». En cualquier caso, esa pieza de la obra no sería posterior a la *Crítica del Juicio teleológico*. Asimismo, Tonelli estima que Kant se ocupó de la *Erste Einleitung*, de la *Analítica de lo sublime* y de la redacción casi completa de la *Crítica del Juicio teleológico* desde la segunda mitad de 1788 hasta enero de 1790, simultaneando la atención dirigida a estos escritos con la concedida a los borradores de la Metafísica de la naturaleza y la Metafísica de las costumbres (mayo de 1789), a los que se suma el escrito de respuesta a Eberhard (últimos cuatro meses de 1789).

El profesor de la Universidad de Maguncia, Heiner Klemme, responsable de la edición más reciente de la *Crítica del Juicio*[31], que incluye como apéndice el texto de la *Erste Einleitung*, suministra una ponderada hipótesis acerca del periodo de composición de este escrito. Según este estudioso, buen conocedor de la polémica mantenida por los profesores Gerhard Lehmann y Norbert Hinske, la intención que Kant comunica al editor De Lagarde en la carta que le remite el 9 de marzo de 1790 de acortar la Introducción que ya tiene terminada no se referiría tanto a la tarea de abreviar la existente, sino más bien a la urgencia con que el autor precisaba confeccionar una nueva versión del escrito, cuya escritura había iniciado y que sería por descontado más breve que la primera:

> Sin embargo, a estas alturas [9 de marzo de 1790], Kant ya no está pensando en un *acortamiento* [*Abkürzung*] de la *Primera Introducción*, sino más bien en una *nueva* introducción *más corta*, en la que ya ha empezado a trabajar. En todo caso, la introducción remitida el 25 de marzo a De Lagarde, consistente en 10 pliegos (40 páginas), no es una versión *reducida* de la introducción original, sino un texto redactado *enteramente de nuevo*[32].

[31] En la colección *Philosophische Bibliothek* de la editorial Felix Meiner de Hamburgo (2009).
[32] Klemme (2009: p. 475).

El envío anunciado en la carta del 25 de marzo a De Lagarde confirmaría que Kant llevaba algún tiempo —más de 15 días sin duda— trabajando en el embrión de una nueva versión de la Introducción, consistente en 10 pliegos, es decir, en unas 40 páginas impresas. A la luz de esta disposición de los materiales que ofrece la correspondencia, la *Einleitung* no debería haberse empezado a redactar antes del 21 de enero de 1790 —nuevo *terminus post quem*— ni habría podido estar terminada antes del 9 de marzo de 1790. Esta reconstrucción parece más verosímil, en atención a la finitud de las energías que cabe presumir también en Kant, por cuanto no concentra la redacción del texto en 15 días de marzo de ese mismo año, como sugiere Lehmann[33], evitando, por otro lado, los excesos de algunas estimaciones de Hinske y Buek[34]. A nuestro entender, esta última hipótesis se hace cargo, en mayor medida que las precedentes, de la progresiva conciencia de Kant acerca de la desconexión entre la *Erste Einleitung* y la arquitectura de la *Crítica del Juicio*. Aquel desproporcionado escrito, para bien o para mal, había nacido ensimismado y sólo resultaría de provecho para quien reuniera la paciencia suficiente para sumergirse bajo su guía en el piélago de perplejidades y enigmas que rodean al principio oriundo del Juicio. Pero lo que era seguro es que ese texto estaba al servicio de la indagación de un principio que tiende al ocultamiento, no al de la exposición del argumento y las partes de la tercera *Crítica*. Probablemente, nuevas hipótesis de fijación del periodo de redacción de la *Primera Introducción* se incorporen en un futuro próximo al archivo de las existentes[35], pero nos parece

[33] Lehmann (1942: p. 476).

[34] Hinske (1965: V).

[35] Durante la elaboración de esta edición hemos tenido noticia de una nueva hipótesis acerca de la génesis de la *Crítica del Juicio*, que también atiende, como es natural, a la posible datación de la *Erste Einleitung*. Nos

que H. Klemme ha arrojado nueva luz sobre el callejón sin salida en que habían desembocado G. Lehmann y N. Hinske. Quien recorre la densa bibliografía centrada en la datación de la *Erste Einleitung* tiene la impresión de que el contenido esencial del texto ha sido escamoteado, al menos en buena parte. Las limitaciones del proceder detectivesco que generalmente se le ha aplicado recuerdan a veces al demoledor pasaje de *La carta robada* de Poe:

> De todos modos, es éste un asunto que se halla por encima o por debajo del entendimiento del prefecto. Jamás se le ocurrió como probable o posible que el ministro hubiera dejado la carta delante de las narices del mundo entero, a fin de impedir mejor que una parte de ese mundo pudiera verla[36].

En descargo de todos aquellos que se han arriesgado a proponer una hipótesis de datación de la *Primera Introducción*, conviene llamar la atención sobre una dificultad que Kant no deja de recalcar en el prefacio de la *Crítica del Juicio* y en la correspondencia. Nos referimos a la decisión de la naturaleza de mantener cubierto con densas tinieblas el problema de la *afinidad* de la naturaleza con respecto a la estructura del concepto, de suerte que «lo enigmático en el principio del Juicio»[37] apunta en realidad a un orden trascendental, seguramente el más profundo, «que se halla por encima o por debajo del entendimiento» de cualquier dicente. Por eso tenemos la impresión de que el objeto de la pesquisa se encuentra siempre demasiado cerca, pero al mismo tiempo también demasiado lejos, como si escapara obstinadamente a los repetidos intentos de atraparlo.

---

referimos al trabajo de M. Sgarbi (2010), citado en bibliografía, en el que lector encontrará una útil tabla comparativa de las diferentes propuestas de confección de la tercera *Crítica*, desde Souriau en adelante.

[36] Poe, *op. cit.*, p. 542.

[37] *KU*, *Vorrede*, AA V: 169.

I. *UN SI FUNESTE DÉSIR DE LUMIÈRE*

Carta de J. Bering a I. Kant, 28 de mayo de 1787 - 298 [278], AA X: 488-489[38]:

¿A qué obedece el que sus escritos más antiguos no se encuentren en Leipzig? A pesar de los esfuerzos que me he tomado, no he tenido la suerte de recibirlos. De los escritos citados en *La docta Alemania* de Meusel[39], me faltan todavía *Esbozo de una Geografía física*, *Teoría del movimiento y del reposo*, *Principiorum Metaph...*, *Monadologia physica*, *Sobre los terremotos*, *De primis princip. cogn. hum.*, *Sobre los vientos*, *Sobre el optimismo* y *Sobre la evidencia*. Puesto que cada letra que Vd. escribe es valiosa para mí, es extremamente desagradable tener que prescindir de tantos escritos suyos. Como creo que muchos otros sienten lo mismo que yo, sería muy deseable remediar esta falta. Me alegró también enormemente leer en el catálogo de la Feria de Leipzig[40] que nos iba a dispensar de nuevo, aparte de con la nueva edición de la Crítica, con la *Fundamentación de la Crítica del gusto*. Por ello, me entristeció no encontrar lo que había anhelado durante tanto tiempo, a saber, el sistema de la Filosofía pura especu-

---

[38] La cita de los siguientes extractos de la correspondencia de Kant, de la que hemos seleccionado aquellos materiales que consideramos más oportunos para seguir la concepción de la *Crítica del Juicio*, la evolución del texto de la *Primera Introducción* y su destino editorial, sigue la edición de la Academia de las Ciencias de Prusia (vols. X y XI). Hemos evitado mutilar la presentación de las cartas cuando la información que contienen afecta a la concepción kantiana de la obra crítica.

[39] Bering se refiere a la revista *Das gelehrte Deutschland. Lexikon der jetzt lebenden deutschen Schriftsteller*, dirigida inicialmente por J. Chr. Hamberger y, posteriormente, por J. G. Meusel. Se refiere al tomo II, pp. 257 y ss., Lemgo, Meyer, 1783, y al primer suplemento de la 4ª ed., 1786, p. 321.

[40] Cf. nota 44.

lativa y práctica[41]. Ojalá tenga Vd. a bien dispensarnos pronto con él. ¿Quién, aparte de Vd., podría atreverse a ofrecer algo semejante? El ejemplo de Abel[42] es desalentador. Con los mejores deseos para su salud, me recomiendo a su benevolencia y le declaro un respeto y una veneración inefables

su más obediente servidor
Bering

Carta de I. Kant a Chr. G. Schütz, 25 de junio de 1787 - 300 [280], AA X: 490:

Tengo tan avanzada mi *Crítica de la razón práctica* que pienso enviarla en las próximas semanas a Halle para que la impriman. Esta obra demostrará y permitirá comprender, mejor que todas las controversias con Feder y Abel (el primero de los cuales afirma que no hay conocimiento *a priori* y el otro que hay uno intermedio entre el conocimiento empírico y el *a priori*), que mediante ella se restituye aquello que denegué en

[41] Este temprano y casi prematuro anuncio de una *Fundamentación de la Crítica del gusto* por parte del editor Hartknoch, que la hizo constar en el catálogo de la Feria de Semana Santa de Leipzig de 1787, respondía a la práctica comercial, extendida entre los editores alemanes de la época, de incentivar el pago por adelantado de libros mediante subscripción —la llamada *Pränumeration*, cuyas condiciones de compra suponían un descuento en el precio para el comprador *Präenumerant*—. Esta modalidad de edición consistía en lo siguiente: los denominados *Colligenten*, generalmente personal o socios de la empresa editorial, difundían entre el público interesado la salida de un libro con considerable antelación, a veces de años, con el fin de que el editor embolsara mediante el pago por adelantado de la obra, en virtud de la expectación generada por la noticia de la publicación, una suma de dinero suficiente para garantizar su impresión y distribución una vez editada.

[42] Jacob Friedrich Abel, autor de la obra *Plan einer systematischen Metaphysik*, Stuttgart, 1787.

la razón especulativa, aparte de la posibilidad de la razón pura práctica. Esta es ciertamente la piedra de toque que fuerza a esos individuos a seguir preferiblemente los caminos más impracticables, en definitiva absurdos, para extender la facultad especulativa hasta lo suprasensible, en lugar de someterse a aquella sentencia de la Crítica, que les parece absolutamente desesperante.

Otro se encargará de la reseña de la tercera parte de las Ideas[43] de Herder. He aquí el motivo que explica que tenga que ocuparse otro: carezco de tiempo para ello, pues tengo que pasar inmediatamente a la *Fundamentación de la Crítica del gusto*. Sigo siendo, con respecto y lealtad inalterables,

su servidor,
I. Kant

Carta de I. Kant a L. H. Jakob, 11 de septiembre de 1787 - 303 [283], AA X: 494:

En estos momentos, mi *Crítica de la razón práctica* obra en poder de Grunert[44]. Contiene algunas cosas que pueden suprimir los malentendidos acerca de la razón teórica. Me dispondré de inmediato a confeccionar la *Crítica del gusto*. Con ella cerraré mi empresa crítica para avanzar hacia la dogmática. Creo que aparecerá antes de Pascua. —Desearía que Vd.

[43] Referencia a la obra de J. G. Herder, *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad* (Riga y Leipzig, 1784), cuyas dos primeras partes fueron reseñadas por Kant. La reseña de la primera parte de la obra fue publicada anónimamente el 6 de junio de 1785 en el *Allgemeine Literaturzeitung*. La correspondiente a la segunda parte apareció con el nombre del autor en la misma revista el 15 de noviembre del mismo año.

[44] Friedrich August Grunert, maestro impresor de Halle, al que en ocasiones Kant remitía directamente sus obras, no sin poner antes a su editor, Johann Friedrich Hartknoch, al corriente de esta circunstancia.

intentara redactar mientras tanto un breve Sistema de Metafísica. La falta de tiempo me impide proponeros un plan. La Ontología empezaría, sin ninguna introducción crítica, con los conceptos de espacio y tiempo, por cuanto están a la base (como intuiciones puras) de todas las experiencias. Le seguirían cuatro partes principales, que contienen los conceptos del entendimiento, según las cuatro clases de categorías, cada una de la cuales constituye una sección: todo ello tratado de manera meramente *analítica*, como Baumgarten. Se les sumarían los predicables, así como las combinaciones de estos con el tiempo y el espacio, del mismo modo, uno después de otro, como hace Baumgarten. Para cada categoría debe exponerse el correspondiente principio sintético (como lo expone la 2ª edición de la Crítica), en la medida en que la experiencia tiene que conformarse a él. Así, se recorre la Ontología al completo. Sólo entonces es el momento de considerar críticamente el espacio y el tiempo como forma de la sensibilidad, y también de las categorías, tras su deducción. Pues sólo entonces pueden entenderse adecuadamente tanto éstas como aquéllos y esta es la única manera de probar los principios, como se ha hecho. Entonces vienen las ideas transcendentales, que proporcionan la división en *Cosmología*, Psicología o Teología, etc. Debo concluir y me recomiendo a su amistad, como su

más leal servidor

Carta de I. Kant a C. L. Reinhold, 28 de diciembre de 1787 – 313 [292], AA X: 514-515:

Puedo asegurarle, sin incurrir en presunción por mi parte, que cuanto más avanzo en mi proyecto, menos preocupación tengo de que alguna vez una contradicción o incluso una cá-

bala (cosa frecuente hoy en día) perjudiquen gravemente a mi sistema. Esta es una íntima convicción, que va creciendo no sólo porque, al avanzar de unas tareas a otras, las siento siempre de acuerdo con ese sistema, sino también porque, incluso en aquellas ocasiones en que no termino de ver cómo aplicar el método de la investigación correcto a un objeto determinado, me basta con volver la vista a aquella tabla general de los elementos del conocimiento y de las facultades del ánimo correspondientes para obtener explicaciones que desconocía. Así, ahora me ocupo de la *Crítica del gusto*. Con ocasión de ella se ha descubierto una nueva clase de principios *a priori*, distinta de las anteriores. Pues las facultades del ánimo son tres: facultad de conocer, sentimiento de placer y displacer y facultad de desear. He encontrado principios *a priori* para la primera en la *Crítica de la razón pura* (teórica) y para la tercera en la *Crítica de la razón práctica*. También los busqué para el segundo y, aunque di por imposible encontrar principios semejantes para él, me puso en su camino la sistematicidad que el análisis de las facultades consideradas me había permitido descubrir en el ánimo humano, y que me proporcionará material suficiente para seguir admirándome y, allí donde sea posible, seguir indagando durante el resto de mi vida. Así, reconozco ahora tres partes de la Filosofía, cada una de las cuales tiene sus principios *a priori*, que pueden enumerarse y, así, determinar con seguridad el alcance del conocimiento posible — Filosofía teorética, Teleología y Filosofía práctica, de las que la segunda ha manifestado ser la más pobre en fundamentos de determinación *a priori*. Tengo la esperanza de tener acabado hacia Semana Santa un manuscrito sobre esta parte, titulado *Crítica del Gusto*, aunque la impresión no esté terminada aún para entonces.

Carta de I. Kant a C. L. Reinhold, 7 de marzo de 1788 - 322 [301], AA X: 532:

Todo este Semestre de Verano me tiene muy ocupado un trabajo inusitado, a saber, el *Rectorado* de la *Universidad* (que, junto con el *Decanato* de la Facultad de Filosofía, me ha correspondido dos veces a lo largo de tres años). No obstante, tengo la esperanza de entregar mi *Crítica del gusto* para San Miguel[45], de manera que pueda completar así mi negocio crítico. —Le agradezco enormemente el esfuerzo que ha invertido para encontrar un acomodo, notablemente sobrio, para mi escrito en la revista *El Mercurio alemán*. Ha sido impreso con mayor corrección de la que merecía.

45 Kant se refiere a la Feria literaria que desde el siglo XVII se mantenía en Leipzig, coincidiendo con la festividad de San Miguel (29 de septiembre), conocida como *Michaelis-Messe*. En 1632 la Feria de Leipzig superó el número de libros presentados en la feria similar que se desarrollaba en Fráncfort, cuyas actividades iniciaron en 1462, por iniciativa de los maestros impresores Johannes Fust, Peter Schöffer y Konrad Henckis, el primero de ellos socio capitalista de la empresa de Gutenberg, relación en la que no faltaron las denuncias y los procesos judiciales. Como en el caso de la Feria literaria de Leipzig, los orígenes de la celebrada en Fráncfort se remontan a las ferias de mercancías medievales, de las que hay mención en documentos oficiales a partir del siglo XII. Antes de la celebración de la *Buchmesse* literaria se publicaban catálogos de publicaciones, auténticos «índices de impacto» para el público culto de la época, a los que se refieren algunas cartas de la selección que ofrecemos; cf. nota 40. En 1765 el editor Philipp Erasmus Reich promovió la creación de una Sociedad en Leipzig, compuesta inicialmente por 56 editores —la *Buchhändlergesellschaft*—, que defendiese los intereses del gremio frente al incremento creciente de las ediciones clandestinas y del trueque editorial. En 1797 este colectivo pasó a ser una sociedad comercial (*Buchhändlerverein*). Se encontrará completa información sobre los inicios de la industria librera en Alemania en F. Kapp/J. Goldfriedrich, *Geschichte des deutschen Buchhandels*, 4 vols., Leipzig, 1886-1913.

Carta de I. Kant a M. Herz, 26 de mayo de 1789 – 362 [340], AA XI: 48-49:

Recibo cada una de sus cartas, muy apreciado amigo, con verdadero placer. El noble sentimiento de la gratitud por la modesta contribución que yo haya podido tener en el desarrollo de sus sobresalientes disposiciones naturales, le distingue de la mayoría de mis oyentes. ¿Acaso puede haber algo más consolador, cuando se está cerca de abandonar este mundo, que ver que no se ha vivido en vano, al haber formado a algunos hombres, aunque sólo sean unos pocos, como hombres cabales?

Pero, ¿en qué está Vd. pensando, querido amigo, al enviarme un gran paquete con las más sutiles investigaciones, no sólo con el objetivo de que las lea todas, sino también para reflexionar sobre ellas? A mis 66 años, sigo cargado del trabajo prolijo que queda para completar mi proyecto (en parte proporcionando la última parte de la Crítica, a saber, la del *Juicio*, que debe publicarse pronto; en parte, elaborando un *Sistema* de Metafísica, tanto de la Naturaleza como de las Costumbres, con arreglo a aquellas exigencias críticas). Aparte de esto, numerosas cartas, que exigen explicaciones especiales sobre ciertos puntos, me tienen constantemente en vilo y, sobre todo, mi salud sigue siendo frágil.

II. EL AUTOR, EL EDITOR Y EL AMANUENSE

Carta de I. Kant a F. Th. De Lagarde, 2 de octubre de 1789 – 385 [362], AA XI: 91:

Ilustrísimo señor,

Habiendo sabido por medio del *profesor Hufeland*[46] que Vd. aguardaba con impaciencia mi manuscrito[47], he querido anunciarle con la presente que puede esperar su seguro envío antes de que acabe este mes. Está terminado desde hace algunas semanas, pero los últimos pliegos aún deben ser revisados y copiados. Ocupaciones impostergables me lo han impedido. Comprenderá fácilmente por Vd. mismo que, en mi situación, puesto que las solicitudes que se me hacen son muchas y con frecuencia perentorias, a lo que se suma mi edad, es inevitable aplazar ciertos compromisos. Lo esencial es que la obra está terminada y sólo queda pendiente la parte mecánica.

Carta de I. Kant a F. Th. De Lagarde, 15 de octubre de 1789 – 387 [364], AA XI: 97:

Ilustrísimo señor,

El plazo que os anunciaba en mi último escrito, concerniente al envío de mi manuscrito, no va a poder ser respetado, a pesar de estar ya terminado, en lo que me concierne, y necesitar sólo ser pasado a limpio y la encuadernación de los últimos pliegos.

---

[46] Gottlieb Hufeland (1762-1836), autor del *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts* (Leipzig, G. J. Göschen, 1785), obra de la que Kant publicará una reseña en la *Allgemeiner Litteratur-Zeitung* (1786), AA VIII: 127-130

[47] Kant se refiere al manuscrito de la *Crítica del Juicio*, obra publicada por el editor de Berlín, Théodore de la Garde, en 1790.

Así, pues, tengo que prolongarlo hasta finales de noviembre, fecha en la que puedo esperar con la máxima probabilidad que la obra se encontrará en sus manos. No puede imaginarse los obstáculos que se ponen siempre en mi camino y que no puedo dejar a un lado, sin actuar en perjuicio de mi plan. A juzgar por el tamaño del manuscrito, quedará tiempo suficiente para que la impresión esté terminada para la Feria de Pascua.

Le pido, asimismo, encargar al portador de esta carta, el señor Kiesewetter[48], la corrección de galeradas, pues su competencia le convierte en la persona que mejor sabe localizar y corregir erratas que alterarían el sentido.

Carta de I. Kant a F. Th. De Lagarde, 21 de enero de 1790 – 399 [377], AA XI: 125:

Ilustrísimo señor,

le envío con el correo de hoy 40 pliegos del manuscrito con las siglas D.L.G. como destinatario, que constituyen práctica-

[48] Johan Gottfried Karl Christian Kiesewetter (1766-1819). Estudiante de matemáticas, teología, filología y filosofía en la Universidad de Halle, donde tuvo su primer contacto con la obra de Kant en las clases del profesor L. H. Jakob (1759-1827), profesor de esa universidad. Tradujo al alemán y comentó en tres volúmenes el *Tratado de la naturaleza humana* de D. Hume. Debido a su interés por el pensamiento de Kant, se trasladó con permiso real en 1788 a la Universidad de Königsberg, donde colaboró con su admirado profesor como copista de sus manuscritos. En octubre de 1789 Kiesewetter comenzó a trabajar como tutor de los hijos del rey Federico Guillermo II en Berlín, ciudad desde la que confirma a Kant (carta de 17 de noviembre de 1789) que el editor De Lagarde ha puesto en sus manos la tarea de copiar la *Crítica del Juicio*. La publicación de un manual de Lógica basado en los cursos de Kant generó un malentendido, pues su antiguo maestro le acusó de plagio, acusación de la que tanto Kiesewetter como el editor De Lagarde se disculparon en sendas cartas destinadas a Kant, datadas en el 3 y el 5 de julio de 1791 (AA XI: 265-269). A partir de 1798, Kiesewetter se convirtió en profesor de Lógica y Matemáticas en la Academia Militar de Berlín, donde siguió contribuyendo a la difusión de los escritos de Kant. Entre sus alumnos se encontraba Carl von Clausewitz.

mente la mitad del conjunto del texto. Conforman la entera obra 84 pliegos, a los que se sumarán 17 pliegos de introducción (que tal vez tenga que reducir aún), todo aproximadamente en una letra tan apretada como la de la parte ya enviada. —Puede confiar en que el resto será entregado al correo dentro de 14 días.

No he querido enviarle nada antes de haber terminado de copiar la obra y poder anunciarle el número de pliegos, para que hiciera el cálculo aproximado con el impresor y pudiera estar seguro de no sufrir retraso alguno. Obstáculos a los que no he podido substraerme son responsables de que no haya podido terminar antes ni tan pronto como estaba seguro de poder esperar.

La primera y principal condición bajo la que pongo este manuscrito en las manos de su editorial es que esté listo para publicarse a tiempo para la próxima Feria de Semana Santa de Leipzig[49]. En caso de que no crea poder hacerlo, le ruego avise al señor Kiesewetter, que recibe un encargo mío en la carta adjunta. Sólo espero que en Berlín o en la vecina Sajonia haya alguna imprenta que imprima cinco pliegos en catorce días,

[49] Kant se refiere a la *Jubilate-Messe* de Leipzig, celebrada el tercer domingo posterior a Semana Santa, cuatro semanas antes de Pentecostés que junto con la de Año Nuevo y la de San Miguel (*Michaelis-Messe*), de una semana de duración cada una, constituía el tercer evento cultural y comercial del año en la ciudad. La denominación del domingo, como es costumbre en la Iglesia protestante luterana, obedece al comienzo del salmo correspondiente en la lectura litúrgica: «*Jubilate* Deo, omnis terra/*Jauchzt* vor Gott, alle Länder der Erde!» (*Salmo* 66, 1, Lut. [cursiva nuestra]). Agradezco las informaciones facilitadas sobre este calendario ferial por la reseña de Heiner Klemme —«Notiz zum 200. Jahrestag des Erscheinens von Kants Friedensschrift am 4. Oktober 1795», *Kant-Studien* 86/4 (1995), pp. 459-460—. Una información detallada acerca de la actividad comercial y cultural de la ciudad de Leipzig en el siglo XVIII puede encontrarse en Ernst Kroker, *Handelsgeschichte der Stadt Leipzig. Die Entwicklung des Leipziger Handels und der Leipziger Messen von der Gründung der Stadt bis auf die Gegenwart*, Leipzig, 1925.

pues de esa manera la impresión puede finalizarse a tiempo. Puesto que no dudo que encontrará una imprenta de estas características en Berlín, le repito la recomendación de utilizar al señor Kiesewetter como corrector, al que le pido pague tan generosamente como sea habitual por un trabajo semejante.

La obra se imprimirá en papel de imprenta blanco puro con caracteres del mismo tipo que los de la *Crítica de la razón práctica*. Si lo tiene a bien, solicito para mí 4 ejemplares en papel postal y otros 16 en papel de imprenta, como suplemento de los honorarios de 2 ducados por pliego, por cada tirada de 1.000 ejemplares, honorarios que le agradezco me confirme en un próximo correo, en la carta de acuse de recibo del manuscrito.

No he franqueado el paquete ni la presente carta, porque los gastos consiguientes podrían ser detraídos de los honorarios.

Tenga cuidado de que se incorpore a tiempo al catálogo de la Feria. El título es:

Crítica del Juicio
de Immanuel Kant

Para la tipografía, he adjuntado instrucciones, cuya ejecución le pido que vigile.

En lo que concierne a la historia con el señor Jenisch[50], su carta no me ha supuesto nada desagradable. Como le respondí hace ya algún tiempo, trata de un asunto que no me atañe en absoluto, ocasión en la que no dejé de justificar amistosamente su actitud en este asunto.

[50] Un sacerdote de la Iglesia de Santa María de Berlín, al que se acusó de haber presentado al Consistorio berlinés un falso certificado de bautismo con ocasión de su ordenación, hecho que habría provocado su expulsión. Otras cartas de Kant mencionan el suceso (cartas 388, 391 y 398). Se trata de uno de los *relata refero*, cotilleos de la corte berlinesa, que Kiesewetter le había transmitido en la carta 391, del 19 de noviembre de 1789 (AA XI: 109-110).

Entregue, por favor, la carta adjunta al señor Kiesewetter, que está perfectamente informado de mis instrucciones para la corrección, y tenga la seguridad de que siempre seré con consideración y amistad

su más leal servidor
I Kant

Carta de F. Th. De Lagarde a I. Kant, 29 de enero de 1790 – 402 [379], AA XI: 128:

Ilustrísimo y honorable Sr. Profesor,

Por siempre ilustrísimo, en primer lugar, le transmito el obligado agradecimiento por la obsequiosa atención que ha prestado a mi petición, por cuanto ha tenido a bien enviarme una parte del manuscrito prometido, que obra en mi poder desde la primera hora de hoy. —Mañana espero recibirlo de vuelta del censor y la impresión, que me comprometo por la presente a finalizar para la próxima Feria de Semana Santa, debería comenzar aproximadamente entonces. A propósito de esto he fijado una cita con el impresor, de manera que pueda garantizarle con completa seguridad que la obra, aunque tenga que superar finalmente los 30 pliegos, esté ciertamente lista para la próxima Feria de Semana Santa. Esta certidumbre, en la que yo mismo tengo depositado tanto interés, quizá no estaría tan fuera de duda, como lo está ahora, en caso de haber recibido el manuscrito 14 días más tarde. Por ello, le ruego que disculpe de nuevo con benevolencia mi angustiada preocupación. En lo que concierne a la parte restante del manuscrito, confío enteramente en la palabra que me ha dado.

Carta de I. Kant a F. Th. De Lagarde, 9 de febrero de 1790 – 405 [382], AA XI: 132:

Ilustrísimo señor,

Recibirá por el correo que salió ayer un paquete con 40 pliegos manuscritos, que constituyen el resto del texto (excepto 3, que no he tenido tiempo de revisar). Enviaré estos últimos, junto con los 12 pliegos de la larga introducción, en 14 días. Así, la imprenta no tendrá que interrumpir su trabajo.

Asimismo, le ruego que, a medida que progrese la impresión, me envíe la obra a mi cargo por correo postal en paquetes de 8, para que pueda hacerse mención en el *Prólogo* (que puedo enviar a continuación en una carta por estafeta) de los errores que siga encontrando.

Carta de I. Kant a F. Th. De Lagarde, 9 de marzo de 1790 - 412 [389], AA XI: 143:

Ilustrísimo señor,

He enviado el resto del manuscrito con el correo de ayer. El texto está constituido por 9 pliegos de 81 a 89. Puesto que con ello la obra está acabada y sólo quedan pendientes el *Prólogo* y la *Introducción*, que no deben superar los tres pliegos impresos, podrá calcular con mayor exactitud cuándo puede finalizar la impresión.

Enviaré el *Prólogo* y la *Introducción* mencionados de manera que puedan obrar en su poder con seguridad antes del final de la Semana Santa. Espero que Vd. no tenga ninguna objeción por no mandarlos antes. En caso contrario, puede hacérmelo saber con el correo de vuelta. Acortaría el plazo, si bien de mala gana, porque querría redactar un resumen su-

cinto del contenido de la obra, lo cual requiere esfuerzo, por cuanto la introducción, que tengo ya terminada delante de mí y ha resultado demasiado prolija, tiene que ser acortada.

Los pliegos definitivos muestran una muy buena ejecución de la impresión, que concierne tanto al papel como a los caracteres. [...]

Estoy muy preocupado por la salud del señor Kiesewetter. Os estaría muy agradecido si le saludarais, por favor, de mi parte. En efecto, se ha cargado demasiado de trabajo de una sola vez. Pídale de mi parte que se libre de él tanto como pueda, al menos durante algún tiempo, no porque yo se lo pida, sino para que su espíritu no hunda a su cuerpo. Me reservo tiempo para escribirle próximamente. Estoy demasiado ocupado aún.

Sigo siendo con gran respeto

su más leal servidor

Carta de I. Kant a F. Th. De Lagarde, 25 de marzo de 1790 – 414 [391], AA XI: 145:

El pasado lunes, 22 de marzo (por tanto, 2 días antes del plazo último que Vd. me había fijado), le he remitido, ilustrísimo señor, el último envío del manuscrito, consistente en 10 pliegos de introducción y 2 pliegos de prólogo, incluido el título, que impresos serán apenas 3 pliegos. Querría que la *Introducción* se imprimiese en un tipo de letra algo más pequeño y distinto que el resto del libro.

Carta de I. Kant a J. G. C. Kiesewetter, 25 de marzo de 1790 – 413a [390a], M 939:

El señor De Lagarde le transmitirá el manuscrito que finalmente le he enviado, que contiene la *Introducción* a la obra en

prensa. He acortado lo que Vd. ha copiado anteriormente. Con ello creo haber ganado en claridad, además de la ventaja de no alargar el tiempo de impresión.

III. MUERTE Y VIDA PÓSTUMA DE LA *ERSTE EINLEITUNG*

a) La oferta del editor postergado: un compendio de la obra crítica

Carta de I. Kant a J. S. Beck[51], 27 de septiembre de 1791 – 488 [457], AA XI: 289-291:

Por la carta adjunta que Hartknoch me remite, apreciado amigo, verá que, dado que éste busca un hombre diligente que quiera y pueda confeccionar a partir de mis escritos críticos un compendio redactado con arreglo a su estilo propio, añadiendo a ello la originalidad de su propio modo de pensar, y conocida la predisposición que Vd. me comunicó en su última carta para ocuparse de este estudio, no podría proponer a un hombre más fiable y apropiado para ello que Vd. De manera que le he propuesto a Vd. al señor H. Tengo, asimismo, interés en esta sugerencia, al mismo tiempo que estoy seguro de que,

[51] J. S. Beck (1761-1840), estudiante de Kant en la Universidad de Königsberg, modesto *Privatdozent* de Filosofía en la Universidad de Halle desde 1791 y posteriormente, desde 1799, con una situación más desahogada, docente en la Universidad de Rostock, publicó un compendio del texto enviado por Kant bajo el título de *Notas a la Introducción a la Crítica del Juicio*, recogido en la obra *Compendio explicativo, del Sr. Jacob Sigismund Beck, a partir de los escritos críticos del Sr. Prof. Kant, a sugerencia de este* , 3 vols., Riga, Hartknoch, 1793-1796, pp. 541-590. La idea del *Compendio explicativo* partió, según se desprende de esta carta, del hijo del editor de las dos primeras Críticas, J. F. Hartknoch, cuyo sello editorial tenía su sede en Riga.

si llega a convencerse de la realidad de aquellas elaboraciones, cuando se haya embarcado de una vez en la empresa, encontrará en ellas una fuente inagotable de entretenimiento para la reflexión en los intervalos en los que descanse de las matemáticas (que no tiene que interrumpir de ninguna manera) y, viceversa, cuando se encuentre cansado de las primeras, podrá encontrar un deseado solaz en las matemáticas. Pues estoy convencido, en parte por experiencia propia, en parte y especialmente por el ejemplo de los grandes matemáticos, de que la mera matemática no colma el alma de un hombre reflexivo, de que tiene que darse algo más, aunque, como en el caso de Kästner, sólo sea el arte poética, que en parte recrea el ánimo mediante la ocupación de las restantes disposiciones del mismo y, en parte, le proporciona una nutrición variada. ¿Y qué puede ser más idóneo para ello, durante la entera duración de la vida, además, que entretenerse con lo que concierne a la destinación completa del hombre? Sobre todo, si se tiene esperanza de que se ha examinado a fondo esta cuestión de manera sistemática y de que día tras día puede incorporarse alguna ganancia verdadera. Además, se suman a ello la historia erudita y la universal. Tampoco pierdo la esperanza de que, si este estudio no diese nueva luz a la matemática, esta pueda, sin embargo, proporcionar a su vez, de la mano de la reflexión sobre sus métodos y principios heurísticos, junto con sus exigencias y *desiderata* que sigue llevando anejos, nuevas perspectivas para la Crítica y la medición de la razón pura y, asimismo, nuevos medios expositivos a la razón para sus conceptos abstractos, algo parecido al *ars universalis characteristica combinatoria* de Leibniz. Para intentar averiguar en qué medida puede al menos introducir claridad en las categorías, si no es posible ampliarlas, aunque esa tabla, tanto como la de las ideas (entre las que las cosmológicas

muestran algo parecido a las raíces imposibles*), tenga un número limitado y esté determinada por conceptos con respecto a todo uso posible de la razón como sólo la matemática puede exigirlo.

En lo que concierne a la propuesta del señor Hartknoch, compruebo, a raíz de la carta que me habéis enviado, que no os disgusta del todo. Pienso que estaría bien que Vd. se pusiera manos a la obra cuanto antes, para esbozar en primer lugar un esquema general del sistema o, en caso de que ya lo tenga pensado, seleccionar las partes del mismo en que podría seguir encontrando obstáculos, comunicándome sus dudas o dificultades de vez en cuando.

***

Como se desprende de esta carta, la idea del compendio expositivo de la obra crítica de Kant partió de J. F. Hartknoch, editor en Riga, sucesor de su homónimo padre, muerto en abril de 1789, de cuya imprenta habían salido las dos primeras críticas. Hartknoch sugiere a Kant en otoño de 1791, como recoge esta última carta, encontrar a alguien capacitado para confeccionar ese compendio, idea que cuenta con el beneplácito del autor, que inmediatamente confía la tarea a un antiguo estudiante suyo en la Universidad de Königsberg, J. S. Beck[52]. Este mismo editor, tras tomar las riendas del negocio a la muerte de su padre, se había interesado por el estado en que se encontraba un escrito de Kant que su padre había anotado en los archivos de la editorial como una de las obras pendientes de

* Cuando, a pesar del principio que dice que en la serie de los fenómenos todo está condicionado, me esfuerzo por llegar al fundamento incondicionado y supremo de la totalidad de la serie, es como si buscara $\sqrt{-2}$.

[52] Cf. comentarios de Stark (1993: pp. 60-61) sobre la motivación de esta elección.

recepción en la imprenta[53]. La obra había sido registrada con el título de *Kritik der schönen Geschmack*. Una carta de Hartknoch, datada en el 9 o el 20 de octubre de 1790[54], condensa la amargura con que el joven e inexperimentado editor rememora la desvinculación de Kant de la editorial familiar, intención que le había sido comunicada el año anterior. Hinske señala que la buena recepción que la sugerencia de Hartknoch encontró enseguida en Kant respondía al deseo de compensar de algún modo a su antigua casa editorial. En una carta dirigida a Beck el año siguiente[55], Kant aconseja a su antiguo discípulo que el compendio «pueda servir como base para cursos magistrales». Con ello, la filosofía crítica entraría a formar parte del catálogo de manuales extendidos en la docencia universitaria de la época. Kant solía emplear en sus clases la obra de alguna autoridad filosófica como base para el análisis y exposición de las materias impartidas:

> Mucho antes de emprender una nueva carrera literaria con la *Crítica de la razón pura*, en mis lecciones de Lógica, Metafísica, Moral y Antropología, Física y Derecho, no sólo comentaba al autor que escogía como hilo conductor, sino que lo sopesaba al examinarlo, [...] para intentar ampliarlo y conducirlo a principios que a mí me parecían mejores; de esta forma, mis clases magistrales en parte crecieron de forma fragmentaria, en parte fueron mejorando, pero siempre con la vista puesta en un sistema que algún día se sostendría por sí mismo [...], de modo que puede parecer que prácticamente sólo los escritos que han aparecido más tarde (especialmente tras 1781) han dado a aquellas lecciones su forma sistemática y su completud[56].

53 Cf. carta de Hartknoch a Kant, entre el 15 y el 26 de agosto de 1789, AA XI: 74.

54 AA XI: 221-223.

55 Carta de Kant a Beck, 16 de octubre de 1792, AA XI: 377.

56 *Notas a la Declaración sobre la autoría de Hippel*, AA XIII: 538 y ss. Debo esta referencia a la lectura de la Tesis doctoral de Manuel Sánchez Rodríguez (2010), que la recoge en su *Introducción*, p. XXV.

La circunstancia de este texto que citamos fue la defensa de la autoría de un amigo de Kant, Theodor Hippel, autor de escritos reivindicativos de la igualdad entre los sexos, pues al parecer una de sus obras, publicada anónimamente, contenía pasajes enteros extraídos del profesor de Königsberg. Un recensor apuntó en el número XXX de la *Allg. Litter. Anzeige* (1796) que el autor de ese texto debía ser Kant. El escrito de circunstancia contiene auténticas joyas sobre la idea que Kant tenía acerca del uso que los oyentes están legitimados a hacer de los pensamientos transmitidos en una clase magistral:

> Lo que en las clases magistrales se encuentra como mercancía expuesta públicamente a la venta puede ser usado por cualquiera, sin por ello tener que pedir permiso al fabricante. Así, mi amigo, que nunca se ha ocupado especialmente de filosofía, pudo usar aquellos materiales que llegaron a sus manos al modo de especias para el paladar de sus lectores, sin tener que dar cuenta a estos acerca de si las había tomado del jardín del vecino, de la India o del suyo propio[57].

b) Un texto no apto para su publicación, pero sí para la elaboración de un compendio crítico...

Carta de I. Kant a J. S. Beck, 4 de diciembre de 1792 – 549 [516], AA XI: 396:

En beneficio de su futuro compendio de la *Crítica del Juicio* le enviaré próximamente en un paquete de correo, para que lo utilice a discreción, el manuscrito de la *Introducción* a esa misma obra que redacté hace tiempo, pero que deseché debido a que su prolijidad era desproporcionada para el texto, si bien me sigue pareciendo que contiene aspectos que contribuyen a

[57] *Aclaración sobre la autoría de Hippel*, AA XII: 361.

una comprensión cabal del concepto de una conformidad a fin de la naturaleza. —En beneficio de este trabajo suyo querría aconsejarle también los tratados de *Snell*, pero aún más el de *Spazier*, o consultar comentarios sobre este libro.

Apruebo enteramente el título que piensa darle a su libro: *Compendio explicativo de los escritos críticos de Kant, volumen primero, que contiene la Crítica de la razón especulativa y práctica*.

Por lo demás, le deseo el mayor éxito, en esta y en todas sus empresas, y le expreso mi gran estima y lealtad.

Carta de J. S. Beck a I. Kant, 30 de abril de 1793 – 571 [538], AA XI: 425:

Apreciado Profesor,

He terminado la impresión del primer volumen de mi compendio y tendré el placer de enviarle un ejemplar con las mercancías de la Feria que marchan para Königsberg. El señor Hartknoch me puso hace poco en apuros por una petición suya. Quería ver escrito sobre el título que Vd. tenía noticia de mi trabajo, para recomendarlo así a los libreros en la Feria. Me escribió que Vd. le había dado su consentimiento de palabra. Por ello, quería escribirle, pero me pareció inoportuno y omití hacerlo. La palabra «con su autorización» me parecía carente de sentido. Pero «con su aprobación» no sólo habría sido ilegítimo, sino que habría podido comprometerle. He puesto sobre la portada lo siguiente: «a sugerencia de I. Kant». Le he dado vueltas a si cometía también de esa manera algo inapropiado, pero no he encontrado ninguna razón para ello, pues incluso si el público encontrara malo mi libro, lo único que recaerá sobre Vd. es que haya podido equivocarse en la elección del sujeto que ha propuesto a Hartknoch. Tengo en

mis manos la carta en la que este hombre me escribe que Vd. le ha autorizado a incorporar el mensaje sobre el título, documento que puede justificarme ante Vd. Quizá hablo inútilmente y demasiado sobre el asunto. Ello obedece a que no quiero que Vd. sufra ninguna contrariedad por causa mía.

c) «[E]*l autor, y a menudo también sus más tardíos seguidores, dan vueltas alrededor de una idea que no han podido tornar distinta para sí mismos*» *(KrV,* A 834/B 862)...

Carta de I. Kant a J. S. Beck, 18 de agosto de 1793 – 584 [551], AA XI: 441:

Con la presente le envío, apreciadísimo señor, cumpliendo mi promesa, junto a las galeradas de la *Crítica del Juicio* que me han sido proporcionadas por el predicador de corte, el señor *Schultz*, el tratado destinado en un primer momento a convertirse en el *Prólogo* de esa obra, posteriormente desechado a causa de su prolijidad, para que lo utilice con vistas a su compendio concentrado de ese libro como mejor le parezca, tomando esto o lo otro.

Lo esencial de ese *Prólogo* (que podría llegar a ocupar aproximadamente la mitad del manuscrito) trata de la presuposición específica y curiosa de nuestra razón, según la cual la naturaleza en la multiplicidad de sus productos habría querido, por así decir, voluntariamente y como fin para nuestra fuerza de aprehensión, acomodarse a las limitaciones de nuestro Juicio mediante la simplicidad y unidad rastreable de sus leyes y la presentación de la diversidad infinita de sus especies (*species*) con arreglo a cierta ley de continuidad, no porque co-

nozcamos esta conformidad a fin como necesaria en sí misma, sino porque precisamos de ella y, así, tenemos derecho a suponerla *a priori* y a usarla tan extensamente como nos sea posible. —Me disculpará amigablemente si, debido a mi edad, a las muchas ocupaciones que en ocasiones se solapan unas con otras y a las galeradas que me han sido remitidas, no he podido dirigir a las pruebas que me ha remitido la atención que hubiera sido necesaria para emitir un juicio fundado sobre ellas. Pero puedo confiar en este caso en su propio espíritu corrector. —Por lo demás, quedo a su disposición en todos los casos en los que pueda poner mi entera capacidad a disposición de sus buenos deseos,

su más diligente servidor,
I. Kant

d) Un dilatado purgatorio: el «Compendio explicativo» de J. S. Beck en las ediciones de la Obra completa *de Kant*

El extremado respeto de Beck por el texto remitido por Kant le condujo a renunciar a reformular o sintetizar su contenido, restringiendo su trabajo a la selección de las partes de la *Erste Einleitung* que pudieran resultar de mayor interés y ayuda para el público lector. El texto extractado comienza en el cuarto párrafo del manuscrito y finaliza en el penúltimo párrafo del § XII. Los principios de edición aplicados quedan reflejados en el *Prólogo* del volumen II de su *Auszug*:

> [E]l Sr. Profesor Kant tuvo a bien remitirme un manuscrito que contenía una introducción a la *Crítica del Juicio*, que hacía tiempo había destinado a su obra y que sólo había descartado

debido a su prolijidad. Dejó en mis manos usarlo en mi escrito. Puesto que me preocupaba el hecho de que el lector no fuera a aprobar el hecho de mezclar mis aclaraciones con uno de los trabajos de este gran hombre, que no había sido comunicado aún al público, me abstuve de hacer uso alguno del mismo en mi ensayo. Durante su elaboración sólo he tenido presente el trabajo del autor. Una vez terminado, compuse a partir del manuscrito un extracto literal, seleccionando lo que de más peculiar encontré en él. Con todo, no he podido evitar recoger algunas cosas ya contenidas en la obra publicada, pues el contexto así lo exigía.

El extracto de la *Erste Einleitung* fue publicado de nuevo, en el formato adoptado por Beck, por F. C. Starke (1769-1834), *Privatgelehrter* de Leipzig, oculto habitualmente tras el seudónimo Johann Adam Bergk, en el segundo volumen de su compendio de obras breves de Kant, titulado *Immanuel Kants vorzüglichen kleinen Schriften und Aufsätzen. Mit Anmerkungen herausgegeben von Fr. Ch. Starke*, 2 vols., Leipzig, 1833, pp. 223-262. El compendio-resumen de Beck pasó a llamarse *De la Filosofía en general y de la «Crítica del Juicio» en particular*[58] (*op. cit.*, pp. 223-262). Varias ediciones de la obra completa de Kant[59] lo reprodujeron separado de la *Crítica del Juicio*. Este fue el caso de las dos ediciones de G. Hartenstein (*Immanuel Kant's Werke, sorgfältig redivirte*

[58] La nota editorial de la obra de Starke, proporcionada por N. Hinske (1965: viii), señala lo siguiente: «Este ensayo ha sido impreso por primera vez en el segundo volumen del *Compendio explicativo de los escritos críticos del señor profesor Kant* publicado por el profesor Beck en 1794 en Rostock. El señor Beck lo recibió de Kant como manuscrito destinado a ser la introducción a su *Crítica del Juicio*, que empero había desechado debido a su desproporción. Pero el señor profesor Beck ha proporcionado un compendio literal a partir de este manuscrito y solo ha utilizado lo que de peculiar encontró en él», p. 223.

[59] Un análisis detallado de la historia editorial de la *Gesamtausgabe* de Kant se encuentra en Stark (1993: 60 y ss.).

Gesammtausgabe in zehn Bänden[60], vol. I, Leipzig, Modes und Baumann, 1838 y 1868, pp. 137-172) y de la preparada por K. Rosenkranz[61] y F. W. Schubert (*Immanuel Kant's sämmtliche Werke*, Leipzig, Leopold Voss, 1838, pp. 579-617), que clasifican el escrito mutilado como uno más de los opúsculos kantianos. Idéntico destino tuvo el texto en la edición preparada por J. H. von Kirchmann[62] para el vol. XXXIII de la *Phi-*

[60] Hartenstein editó la *Primera Introducción* en el primer volumen de su edición de la obra completa, titulado *Immanuel Kant's Schriften zur Philosophie im Allgemeinen und zur Logik*, justificando así el acomodo del escrito a este tomo, p. xxviii y ss.: «[La] relación con la *Crítica del Juicio* [...] plantea la pregunta de si este ensayo no era apto para incorporarse a la tercera *Crítica*. Dado que el mismo Kant lo ha considerado independiente de esta obra, ha encontrado su lugar aquí como un compendio del entero sistema de la Filosofía según principios críticos y, por ello, se ha conservado sólo la primera parte del título que Starke le dio: "Sobre la Filosofía en general y la *Crítica del Juicio* en particular"».

[61] A juicio de N. Hinske (*ibid.*), esta segunda edición careció de acceso directo al compendio de Beck, de manera que se sirvió únicamente de la labor editorial realizada en precedencia por Starke. El siguiente pasaje ejemplifica la rapidez y la contundencia con que los relatos humanos suelen distorsionar la realidad. En él, Rosenkranz da por válida la siguiente reconstrucción del origen de la *Primera Introducción*, aparte de acusar a Starke de no haber advertido la proximidad entre la *Primera Introducción* y el *Prólogo* de la obra: «El profesor S. Beck, finalmente profesor en Rostock, editó en Riga en 1793-1794 un *Compendio explicativo de los escritos críticos de Kant* [...]. Kant quiso escribir una introducción para ese propósito. Pero salió tan extensa que Beck tuvo que reelaborarla en parte en beneficio de la brevedad. Este trabajo es el que se hace público aquí bajo el título que consta arriba. [...] Ha pasado inadvertido a Starke que el texto del tratado es, por lo demás, con escasas modificaciones, el mismo que el del *Prólogo* de la *Crítica del Juicio*. [...] Naturalmente, hay grandes divergencias en la redacción y es admirable ver el modo en que Kant sabe variar una misma cosa de tantas maneras» (*Immanuel Kant's Kleine logisch-metaphysische Schriften*, ed. por K. Rosenkranz, Leipzig: Leopold Voss, 1838, p. xxxvii y ss.).

[62] Este editor conserva el título que el texto recibió en la segunda edición preparada por G. Hartenstein (1867-1868), en la que las obras de Kant se dispusieron por orden cronológico, de manera que la *Primera Introducción* precedía a *Hacia la paz perpetua*; cf. *Über Philosophie überhaupt, zur Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. En *Immanuel Kant's kleinere*

losophische Bibliothek de la editorial F. Meiner (Berlín, L. Heimann, 1870, pp. 341-373). Habrá que esperar a la edición de Benno Erdmann para que el compendio de Beck recupere su vinculación con la tercera *Crítica* (*Immanuel Kant's Kritik der Urteilskraft. Anhang: J. S. Beck's Auszug aus Kant's ursprünglicherm Entwurf der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. 1789, 1794*, Leipzig, 1880, pp. 341-373). Pero habrá que esperar aún más hasta que se difuminen los efectos derivados de la tradicional desubicación del texto. Lo prueba la valoración de la *Primera Introducción* expresada por A. Stadler, en su *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, Berlín, Harrwitz & Gossmann, 1912. Este estudioso, no sólo se basa en la fecha de publicación del extracto de Beck (1794) para considerar que la *Primera Introducción* es posterior a la publicada en 1790 con la tercera *Crítica*. Apoya su juicio en la presencia en la primera versión de modificaciones que manifestarían una visión más madura y perspicaz sobre la función y los límites de la facultad de juzgar[63].

e) El hallazgo de la carta robada de la Crítica del Juicio... *y el comienzo del conflicto de las interpretaciones*

Beck fue nombrado profesor ordinario de Metafísica en la Universidad de Rostock en 1799, donde entregó el manuscrito de Kant como regalo a su colega el profesor Francke[64]. El manuscrito empleado por Beck, junto con la correspondencia

Schriften zur Logik und Metaphysik, 1ª sección, Berlín, L. Heimann, 1870, p. vi: «[He seguido], en lo que concierne a la selección y ordenación, la primera edición de las obras de Kant de Hartenstein, que ha hecho manifiestamente lo correcto al respecto, en la medida en que ello es posible en escritos tan cortos, que tratan acerca de varias cuestiones».

[63] Cf. A. Stadler, *op. cit.*, p. 35.

[64] La edición de Cassirer proporciona esta información, en *Immanuel Kants Werke*, vol. V, p. 587.

mantenida con Kant en relación con el proyecto del *Compendio explicativo*, fue encontrado en la Biblioteca de esa Universidad, junto con otros textos de Kant, por W. Dilthey[65], que en un primer momento se interesó más por el intercambio epistolar entre Kant y Beck que por la peculiaridad del contenido del texto encontrado[66]. Sin embargo, pasarían aún varias décadas hasta que el texto llegara a ser publicado en su integridad. El mismo editor de la *Crítica del Juicio* para la edición de la Academia Prusiana de las Ciencias, W. Windelband, reconoce haber tenido acceso a la *Primera Introducción* sólo a través del compendio de Beck[67]. E. Cassirer, responsable de la edición de Marburgo (*Marburger-Ausgabe*) en cinco volúmenes (Berlín, 1914, reeditada en 1922), será el primer editor de la obra completa de Kant en acoger el texto íntegro de la *Primera Introducción*, cuya edición quedó en manos de su colaborador O. Buek. Este preparó la edición teniendo a la vista el manuscrito del amanuense J. G. K. Kiesewetter, en el que el texto de Kant ocupaba sólo dos tercios de cada folio, quedando libre el resto de espacio para las correcciones y notas del autor. Sin perjuicio del valor de esta edición, al ser la pri-

[65] Los otros textos encontrados en la Biblioteca de Filosofía de la Universidad de Rostock fueron los siguientes: unos *Entwürfe* del Prólogo de la Religión, un *Vorarbeit* sobre la recensión de J. Schulz que debía aparecer en el *Magazin* de Eberhard y dos fragmentos cortos de la *Rechstlehre*. Dilthey informó sobre este hallazgo en dos largos ensayos, publicados en el mismo año y titulados respectivamente «Archive der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, II/1889, p. 343 y ss. y «Die Rostocker Kanthandschriften», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, II/1889, pp. 592-650.

[66] Tal y como reconoce en el primer ensayo publicado en el *Archiv für Geschichte der Philosophie*: «Espero poder informar en el próximo cuaderno del *Archiv* acerca del valor de las partes extraviadas y su contenido» (p. 359).

[67] En el vol. V de la Akademie-Ausgabe (p. 520), Windelband sostiene que de la *Primera Introducción* conoce «únicamente los extractos de Jakob Sigismund Beck».

mera que no mutiló la *Erste Einleitung*, su ejecución no careció de defectos. Buek no interpretó correctamente el color de la tinta del manuscrito —aparte de incurrir en otros errores divertidos, como la sustitución de *Linnäus* por *Timäus* en una nota al margen del § V—, criterio que permitiría distinguir las correcciones y añadidos de Kant, las adiciones contemporáneas a la redacción (en tinta marrón) y las incorporadas con posterioridad (en tinta negra). Las ediciones ulteriores de la obra completa de Kant incorporaron ya esta suerte de «anexo» a la tercera *Crítica*. Este fue el caso de la edición de G. Lehmann, realizada para la *Philosophische Bibliothek* de la editorial F. Meiner de Hamburgo (1927)[68] y reeditada en varias ocasiones, la última en 1990, con una nueva bibliografía elaborada por T. Lehnerer. También el de la edición a cargo de W. Weischedel de 1957[69]. Asimismo, la *Primera Introducción* fue publicada como texto independiente en el vol. XX de la Akademie-Ausgabe, a cargo de G. Lehmann, en Berlín (1942)[70]. Las últimas ediciones alemanas del texto de las que hemos tenido noticia son las siguientes: I. Kant, *Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*, texto y comentario, ed. de M. Frank y V. Zanetti, Fráncfort, Suhrkamp, 1996. La *Erste Einleitung* está recogida en el vol. 2, pp. 415-478 y el comentario correspondiente se encuentra en el vol. 3, pp. 1158-1205. La más reciente se publicó en 2009 en Felix Meiner, a cargo del profesor de la Universidad de Maguncia, Heiner Klemme.

---

[68] *Immanuel Kant, Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, Nach der Handschrift herausgegeben und mit Einführung und Anmerkungen versehen von Gerhard Lehmann*, Leipzig, 1927, pp. 1-83.

[69] *Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel*, vol. V, *Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie*, Wiesbaden/Darmstadt, 1957, pp. 171-232.

[70] *Kant's gesammelte Schriften, Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, vol. XX, *Kant's handschriftlicher Nachlaß*, vol. VII, Berlín, 1942.

Nota editorial

Ediciones de la *Erste Einleitung* (El extracto de J. S. Beck y sus sucesivas reediciones)

«Anmerkungen zur Einleitung in die Critik der Urtheilskraft», en *Erläuternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben von M. Jacob Sigismund Beck*, volumen II, que contiene *Die Critik der Urtheilskraft und die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Riga, 1794, pp. 543-590 (reed.: Bruselas, 1794).

«Ueber Philosophie überhaupt und die Kritik der Urtheilskraft insbesondere» (1794), en *I. Kant's vorzügliche kleine Schriften und Aufsätze*, anotado por Fr. Chr. Starke [=Johann Adam Bergh], volumen II, Leipzig, 1833 (el índice abrevia el título de la siguiente manera: «Ueber die Philosophie überhaupt»).

«Ueber die Philosophie überhaupt», en *Immanuel Kant's Werke*, Obra completa cuidadosamente revisada en 10 vols.; volumen I, *Immanuel Kant's Schriften zur Philosophie im Allgemeinen und zur Logik*, con un prólogo de G. Hartenstein, Leipzig, 1838.

«Über Philosophie überhaupt», en *Immanuel Kant's sämmtliche Werke*, ed. por K. Rosenkranz y F. W. Schubert,

1ª parte: *Immanuel Kant's kleine logisch-metaphysische Schriften*, ed. por K. Rosenkranz, Leipzig, 1838.

«Über die Philosophie überhaupt, zur Einleitung in die Kritik der Urteilskraft», en *Immanuel Kant's sämmtliche Werke*, en orden cronológico, ed. por G. Hartenstein, vol. VI, Leipzig, 1868.

«Über Philosophie überhaupt, zur Einleitung in die Kritik der Urteilskraft», en *Immanuel Kant's kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, ed. y anotado por J. H. v. Kirchmann, 1ª parte, Berlín, 1870.

«J. S. Beck's Auszug aus Kant's ursprünglichem Entwurf der Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft», en *Immanuel Kant's Kritik der Urtheilskraft*, ed. por B. Erdmann, Leipzig, 1880.

Ediciones alemanas de la *Erste Einleitung* (texto íntegro de I. Kant)

«Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft», en H. Cohen/A. Buchenau/O. Buek/A. Görland/B. Kellermann/E. Cassirer (eds.), *Immanuel Kants Werke*, vol. V, ed. de Otto Buek, Berlín 1914.

Immanuel Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, ed. a partir del manuscrito por G. Lehmann, Leipzig, 1927 (2ª edición revisada y ampliada, Hamburgo, 1970; 3ª ed. revisada, Hamburgo, 1977, y 4ª ed. con una nueva bibliografía a cargo de T. Lehnerer, Hamburgo, 1990).

«Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft», en *Kant's gesammelte Schriften*, ed. por la Academia Prusiana de las Ciencias, vol. XX (=*Kant's handschriftlicher Nachlaß*, vol. VII), al cuidado de G. Lehmann, Berlín, 1942.

«Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft», en *Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden*, ed. por W. Weischedel, vol. V, Wiesbaden 1957 (Fráncfort, Suhrkamp, 1983); ed. paralela en la Wissenschaftliche Buchgesellschaft der Darmstadt. Ediciones de bolsillo: I. Kant, *Werke in zwölf Bänden*, vol. 10, Fráncfort, Suhrkamp, 1968 (reed. en Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1974, vol. 12) y *Werke in zehn Bänden*, vol. VIII, Darmstadt, 1968 (reed. Darmstadt, 1983).

Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, edición facsímil y transcripción diplomática, N. Hinske/W. Müller-Lauter/M. Theunissen (eds.), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965.

Hemos tomado como texto base para elaborar la traducción la edición de la *Erste Einleitung* de G. Lehmann, cuyas variantes —conforme a la *Textgestaltung* del editor— se encontrarán en nota al pie del texto original alemán:

I. Kant, Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, editado a partir del manuscrito de Kant por G. Lehmann, Hamburg, F. Meiner, 1990 (4ª ed.), bibliografía por T. Lehnerer (1ª ed.: 1927, reediciones en 1970 y 1977).

Hemos tenido en cuenta, asimismo, las siguientes ediciones recientes del texto:

I. Kant, «Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft», en *id., Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*, vol. 2, ed. por M. Frank y V. Zanetti, Fráncfort, 2001, pp. 415-478 (se basan en la edición de Lehmann, que consideran subsana suficientemente los defectos que contenía la de Buek).

I. Kant, «Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft», en *id.*, *Kritik der Urteilskraft*, introducción, notas y bibliografía por H. Klemme, Hamburg, F. Meiner, 2009, pp. 473-555 (sigue la ed. de Hinske de 1965).

Durante la realización de esta versión al español de la *Primera Introducción* a la *Crítica del Juicio* nos hemos servido de anteriores traducciones, en lengua española y otras, con especial atención a las disponibles en otras lenguas romances, como el italiano, el portugués y el francés. Son las siguientes:

Traducciones al español:

La Filosofía como Sistema. Primera Introducción a la «Crítica del Juicio», trad. de P. von Haselberg, Universidad de Buenos Aires, 1948.

La Filosofía como un Sistema. Primera Introducción a la «Crítica del Juicio», trad. de A. Altmann, Buenos Aires, Juárez, 1969.

Primera Introducción a la «Crítica del Juicio», trad. de J. L. Zalabardo, Madrid, Visor, 1987.

«Primera versión de la introducción ("La filosofía como un sistema")», en I. Kant, *Crítica del Juicio*, trad. de P. Oyarzún, Caracas, Monte Ávila, 2006, pp. 1-70.

Traducciones al italiano:

«Prima introduzione alla Critica del Giudizio», en *Critica del Giudizio*, trad. de A. Bosi, Turín, UTET, 1993, pp. 89-141 (sigue la ed. de Hinske de 1965).

«Prima introduzione alla Critica del Giudizio», introd. de L. Anceschi, trad. y notas de P. Manganaro, Roma/Bari, Laterza, 1979 (sigue la ed. de Hinske de 1965).

Traducciones al portugués:

«Primeira Introdução à Crítica do Juízo», en *Duas Introduções à Crítica do Juízo*, trad. de R. Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Iluminuras, 1995 (ed. revisada por el traductor), pp. 9-91 (1ª ed.: 1974)

Traducciones al francés:

Première introduction à la Critique de la faculté de juger et autres textes, trad. de L. Guillermit, París, Vrin, 1997 (1ª ed.: 1975).

Traducciones al inglés:

«First Introduction to the "Critique of the Power of Judgment"», en Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, ed. de P. Guyer, trad. de P. Guyer y E. Matthews, Cambridge, Cambridge U.P. (sigue la ed. de Hinske de 1965).

Immanuel Kant on Philosophy in General, with four introductory essays, trad. de H. Kabir, Calcuta, The University Press, 1935.

First Introduction to the Critique of Judgment, trad. de J. Haden, Nueva York, The Bobbs-Merrill Company, 1965.

BIBLIOGRAFÍA

A) Introducciones de los editores y otras aportaciones filológico-filosóficas a la *Primera Introducción de la «Crítica del Juicio»*

Anceschi, L., «Considerazioni sulla "Prima Introduzione" alla *Critica del Giudizio* di Kant», en *id.*, *Da Bacone a Kant*, Bolonia, Il Mulino, 1972, pp. 175-221 (reimpr. en Kant, I., *Prima Introduzione alla «Critica del Giudizio»*, Roma-Bari, Laterza, 1979).

Brandt, R., «Philologisch-philosophische Antithesen», *Kant-Studien* 96 (2005), pp. 235-242.

Cassirer, H. W., *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*, Nueva York/Londres, Barnes & Noble Inc./Methuen & Co. Ltd., 1970 (especialmente «The *Critique of Judgment* - 1. The First Introduction»).

Drivet, D., «La formazione della *Critica del Giudizio* e il mondo dei fini», *Studi Kantiani* 12 (1999), pp. 87-114.

Frank, M./Zanetti, V. (eds.), «*Erste Einleitung in die "Kritik der Urteilskraft" (1789/90)*. Textgrundlage und Textüberlieferung», en I. Kant, *Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*, vol. 3, Fráncfort, Suhrkamp, 2001, pp. 1158-1205.

Hinske, N., «Zur Geschichte des Textes», en Immanuel Kant, *Erste Einleitung in die «Kritik der Urteilskraft». Faksimile und Transkription*, N. Hinske/W. Müller-Lauter/M. Theunissen (eds.), Stuttgar-Bad Cannstatt, F. Fromann Verlag, 1965, pp. III-XII.

Lehmann, G., «Zur Einführung (1926)», en Immanuel Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, nach der Handschrift hrsg. Von G. Lehmann*, 4ª ed., con una nueva bibliografia por T. Lehnerer, Hamburg, 1990, pp. VII-XII.

—«Einleitung», en Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, ed. Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. X, Berlín, 1942, pp. 471-489.

—«Ein Reinschriftfragment zu Kants Abhandlung vom ewigen Frieden» (1955), en *id.*, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie*, Berlín, 1969, pp. 51-66.

—«Eine Faksimile-Ausgabe von Kants erster Einleitung in die Kritik der Urteilskraft», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 21 (1967), pp. 589-599.

Sgarbi, M., *La logica dell'irrazionale. Studio sul significato e suoi problemi della* Kritik der Urteilskraft, Milán, Mimesis, 2010 (especialmente el cap. 2 «La genesi della *Kritik der Urteilskraft*»).

Souriau, M., *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, París, Alcan, 1925.

Stark, W., «Zu Kants Mitwirkung an der Drucklegung seiner Schriften», en B. Ludwig, *Kants Rechtslehre, mit einer Untersuchung zur Drucklegung Kantischer Schriften von W. Stark*, Hamburgo, 1988 (reed.: 2005), pp. 7-29.

—*Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*, Berlín, 1993.

Terra, R., «Reflexão e sistema: as duas Introduções à Crítica do Juízo», en Kant, I., *Duas Introduções à Crítica do Juízo*, São Paulo, Editora Iluminuras, 1995, pp. 9-27.

Tonelli, G., «La formazione del testo della *Kritik der Urteilskraft*», *Revue internationale de Philosophie* 8 (1954), pp. 423-448.

—Reseña de «*First Introduction* to the *Critique of Judgement*. Facsimile and transcription (ed. by N. Hinske, W. Müller-Lauter and M. Theunissen)», *Philosophy and History*, vol. I, nº 2 (1968), pp. 167-172.

Zammitto, J. H., *The Genesis of Kant's «Critique of Judgment»*, The Univ. of Chicago Press, 1992.

B) Estudios sobre la *Primera Introducción de la «Crítica del Juicio»*

Anceschi, L., «"Vorrede" ed "Einleitung" alla *Critica del Giudizio*», en *id.*, *Tre studi di estetica*, Milán, Mursia, 1966, pp. 57-120.

Engfer, H.-J., «Über die Unabdingbarkeit teleologischen Denkens. Zur Stellenwert der reflektierenden Urteilskraft in Kants kritischer Philosophie», en Poser, H. (ed.), *Formen teleologischen Denkens. Philosophische und wissenschaftshistorische Analysen. Kolloquium an der TU Berlin WS 1980/81*, TUB-Dokumentation Kongresse und Tagungen, Heft 11, Berlín, 1981, pp. 119-160.

Frost, W., *Der Begriff der Urteilskraft bei Kant*, Halle, 1906.

Garroni, E., «La matrice epistemologica della "Critica del Giudizio"», en *id.*, *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla «Critica del Giudizio»*, Roma, Bulzoni, 1976, pp. 13-103.

Kaluza, B., «Kants *Kritik der Urteilskraft* im Entwurf der beiden Einleitungen», Diss. Philos., Univ. Basel, 1971.

Kuypers, K., *Kants Kunsttheorie und die Einheit der «Kritik der Urteilskraft»*, Ámsterdam/Londres, North Holland Publishing Co., 1972.

Lebrun, G., *Kant et la fin de la métaphysique*, París, A. Colin, 1970/*Kant y el final de la metafísica*, trad. esp. de A. García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo, 2008 (especialmente cap. IX «La fragmentación de la finalidad técnica *A) La formación del concepto de viviente*» y cap. X «La fragmentación de la finalidad técnica B) *La Reflexión como método de la filosofía*»).

Lehmann, G., «Die Technik der Natur», en *id.*, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlín, W. De Gruyter, 1969, pp. 289-294.

Löbl, R., «Zum philosophie-historischen Hintergrund von Kants Zweckbegriff», en J.-E. Pleines (ed.), *Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles, Kant, Hegel*, Würzburg, 1991, pp. 43-62.

Marianetti, M., «Canguilhem, Kant e la "filosofia trascendentale"», *Studi kantiani*, VII (1994), pp. 43-78.

Menegoni, F., *La Critica del Giudizio di Kant. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2008 (2ª ed.).

—«Finalità e scopo finale nelle Introduzioni alla kantiana *Critica del Giudizio*», *Verifiche* 17 (1988), pp. 327-351.

Mertens, H., *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*, Múnich, J. Berchmans Verlag, 1973.

Menzer, P., *Kants Ästhetik und ihrer Entwicklung*, Berlín, 1952.

Peter, J., *Das transzendentale Prinzip der Urteilskraft*, Berlín/Nueva York, W. De Gruyter, 1992.

Ribeiro dos Santos, L., «"Técnica da Natureza". Reflexões em torno de um tópico kantiano», *Studia Kantiana* 9 (2009), pp. 118-160.

Sánchez Rodríguez, M., *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*, Hildesheim/Zúrich/Nueva York, Olms Verlag, 2010 (especialmente parte III «El significado sistemático de la crítica del gusto», cap. 6 «La crítica del Juicio reflexionante en el sistema de la razón»).

Santozki, U., *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*, Kantstudien-Ergänzungshefte, Berlín, W. de Gruyter, 2006.

—«Kants "Technik der Natur" in der *Kritik der Urteilskraft*. Eine Studie zur Herkunft und Bedeutung einer Wortbildung», *Archiv für Begriffsgeschichte* 47 (2005), pp. 89-121.

Scaravelli, L., «Osservazioni sulla *Critica del Giudizio*», en *id.*, *Scritti kantiani*, ed. de M. Corsi, Florencia, La Nuova Italia, 1990, caps I, II, V, VI, VIII, pp 349-368 y 403-466.

Seibicke, W., *Technik. Versuch einer Geschichte der Wortfamilie um* téchne *in Deutschland vom 16. Jahrhundert bis etwa 1830*, Düsseldorf, 1968 («Technikgeschichte in Einzeldarstellungen», nº 10, Ergänzung zur Zeitschrift *Technikgeschichte*).

C) Monografías y artículos de interés para el estudio de la *reflexión* en Kant

Barsotti, B., «Kant et Husserl. Éléments de lecture pour une critique phénoménologique de la réflexion transcendantale kantienne», *L'enseignement philosophique* 44/4 (1994), pp. 3-15.

Bauer-Drevermann, I., «Der Begriff der Zufälligkeit in der *Kritik der Urteilskraft*», *Kant-Studien* 56 (1965), pp. 497-513.

Cassirer, E., *Vita e dottrina di Kant*, Florencia, La Nuova Italia, 1977.

Cassou-Noguès, P., «Cavaillès, critique de Kant», en L. Fedi y J.-M. Salanskis (eds.), *Une approche non kantienne de la science*, 2001, t. 50 «Cahiers de philosophie et d'histoire des sciences», pp. 143-174.

Rancan de Azevedo Marques, U. (coord.), *Kant e a música*, São Paulo, Barcarolla, 2010.

Cubo Ugarte, Ó., *Juicio y reflexión en la filosofía crítica de Kant*, Tesis doctoral, Madrid, UNED, 2008.

Chiereghin, F., «Nota su "contingenza", "singolarità" e "coerenza" nella *Critica del Giudizio*», *Archivio di storia della cultura* 5 (1992), pp. 157-164.

Foucault, M., «Introduction à l'*Anthropologie*», en Kant, I., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, París, Vrin, 2008, pp. 11-79.

Gaudet, P., *L'anthropologie transcendantale de Kant*, París, L'Harmattan, 2011.

—*L'expérience kantienne de la pensée. Réflexion et architectonique dans la Critique de la raison pure*, París, L'Harmattan, 2001.

—*Phénoménologie de la réflexion dans la pensée critique de Kant*, París, L'Harmattan, 2002 (especialmente el cap. III, § 2 «Réflexion et *Critique de la faculté de juger*»).

—*Qu'est-ce que penser?*, París, L'Harmattan, 2003.

Gava, G., «La contingenza della natura tra la *Critica della ragion pura* e la *Critica della facoltà del Giudizio*», en La Rocca, Cl. (ed.), *Leggere Kant*, Pisa, ETS, 2007, pp. 169-201.

Gianotti, J. A., «Desvendando o sentido», *Doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 2, nº 2, pp. 13-33.

Giordanetti, P., «La fondazione matemática della musica nella Critica Del Giudizio di Kant: un aspetto della ricezione kantiana di Leonhard Euler», *Pratica Filosofica* 7 (1995), pp. 151-163.

Gingsborg, H., «Empirical Concepts and the Content of the Experience», *European Journal of Philosophy* 14 (3) (2006), pp. 349–372.

—«Qu'est-ce que la faculté de juger?», en Bouton, Chr./Brugère, F./Lavaud, Cl. (dir.), *L'année 1790. Kant. Critique de la faculté de juger. Beauté, vie, liberté*, París, Vrin, 2008, pp. 55-66.

Granger, G.-G., «O formal e o transcendental na Matemática», *Estudos Avançados* 4/10 (1990), pp. 151-158.

Hahnengress, K.-H., *Naturerkenntnis und ästhetische Reflexion. Untersuchungen zur Transzendentalphilosophie Im-*

manuel Kants, Tesis doctoral presentada en la Universidad de Wuppertal, Hamburgo, 1987.

Hughes, F., «On Aesthetic Judgement and our Relation to Nature: Kant's Concept of Purposiveness», *Inquiry*, vol. 49, nº 6 (2006), pp. 547-572.

—«The "Technic of Nature". What is invoved in judgment?», en H. Parret (ed.), *Kants Ästhetik. Kant's Aesthetics. L'Esthétique de Kant*, Berlín, W. de Gruyter, 1998, pp. 176-191.

Kinnaman, T., «The Task of the Critique of Judgment: Why Kant Needs a Deduction of the Principle of the Purposiveness of Nature», *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. LXXV/2 (2001), pp. 243-269.

Kugelstadt, M., *Synthetische Reflexion: zur Stellung einer nach Kategorien reflektierenden Urteilskraft in der theoretischen Philosophie Kants*, Berlín/Nueva Yrok, W. De Gruyter, 1998.

Kulenkampff, J., *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Fráncfort, 1978.

Landucci, S., «Sulla "finalità interna" della natura in Kant», *Rivista di Filosofia*, vol. 75, nº 2 (1984), pp. 185-208.

Liedtke, M., «Der Begriff der Reflexion bei Kant», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Heft 2 (1966), pp. 207-216.

Longuenesse, B., *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'*Analytique transcendantale *de la* Critique de la raison pure, París, PUF, 1993.

Lorini, G., «L'ombra del concetto: la *riflessione* kantiana di fronte al *non-concettuale*», *Fogli di Filosofia*, nº 1 (2010), pp. 84-113.

Lyotard, J.-F., «La réflexion dans l'esthétique kantienne», *Revue Internationale de Philosophie*, nº 175/4 (1991), pp. 507-551 (recogido también en *Leçons sur l'Analytique du sublime*, París, Galilée, 1991).

Makkreel, R. A., «Regulative and Reflective Uses of Purposiveness in Kant», en H. Robinson (ed.), «System and Teleology in Kant's "Critique of Judgment"», en *The Southern Journal of Philosophy*, vol. supl. XXX, 1991, pp. 49-64.

Marcucci, S., *Scritti su Kant. Scienza, teleologia, mondo*, ed. de Cl. La Rocca, Pisa, ETS, 2010.

—*Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Florencia, Le Monnier, 1972.

—«*Naturbeschreibung* e *Naturgeschichte* in Kant. Alcune "riflessioni" sul rapporto tra Popper e Kant», recogido en *id.*, *Studi kantiani*, vol. I, «Kant e la conoscenza scientifica», Lucca, M. P. Fazzi, 1988, pp. 109-123.

—«"Axiomata subrepticia" e "principia convenientia" puramente regolativi nella *Dissertatio* del 1770», *Studi Kantiani*, XI (1998), pp. 11-18.

—«L'*Urteilskraft* nella formazione delle leggi empiriche secondo Kant», *Studi Kantiani*, VIII (1995), pp. 31-38.

—«La teoria kantiana delle leggi fisiche», *Studi Kantiani*, V (1992), pp. 101-113.

Mathieu, V., «Regola implicita e Giudizio riflettente kantiano», *Nuova Civiltà delle macchine* 3 (1985), pp. 60-64.

McLaughlin, P., «Die Welt als Maschine. Zur Genese des neuzeitlichen Naturbegriffs», en A. Grote (ed.), *Macrocosmos in Microcosmos. Die Welt in der Stube. Zur Geschichte des Sammelns*, Opladen, Leske & Budrich, 1994, pp. 439-451.

Molina Cantó, E. A., «Juicio, ley y aplicación. Un problema central de la *Crítica de la facultad de juzgar*», *Anuario Filosófico* XL/3 (2007), pp. 673-695.

O'Shea, J., «The Needs of Understanding: Kant on Empirical Laws and Regulative Ideas», *International Journal of Philosophical Studies* 5 (2), pp. 216-254.

Parret, H., «Kant et la musique», *Revue Philosophique de Louvain* 95/1 (1997), pp. 24-43.

Ribeiro dos Santos, L., *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*, Lisboa, JNICT/Fundação C. Gulbenkian, 1994.

Roviello, A. M., *L'institution kantienne de la liberté*, Bruselas, Ousia, 1984, (especialmente el cap. I «L'institution de la pensée en son autonomie»).

Tengely, L., «L'esprit selon Kant», *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, t. 85, 2001/1, pp. 11-22.

Tolley, C., «Kant on the Nature of Logical Laws», *Philosophical Topics*, vol. 34, nº 1-2 (2006), pp. 371-407.

Tonelli, G., «Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmässigkeit in der *Kritik der Urteilskraft*», *Kant-Studien* 49 (1957/58), pp. 154-166.

Weil, É., *Problemas kantianos*, trad. esp. de A. García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo, 2008 (especialmente el cap. II «Sentido y hecho»).

D) Monografías y artículos de interés para la *técnica orgánica* de la naturaleza

Breitenbach, A., «Mechanical explanation of nature and its limits in Kant's *Critique of judgment*», *Stud. Hist. Biol. & Biomed. sci.* 37 (2006), pp. 694-711.

Cohen, A. A., «A Kantian Stance on Teleology in Biology», *South African Journal of Philosophy* 26 (2007), pp. 109-121.

Chiereghin, F., «Teleologia e idea della vita tra Aristotele e Kant», *Quaderni di Verifiche* 6 «Filosofia e scienze filosofiche nell'Enciclopedia hegeliana del 1817», Trento, 1995, pp. 213-247.

—«Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant», Verifiche, anno XIX, nº 1-2 (1990), pp. 127-229.

Gingsborg, H., «Two Kinds of Mechanical Inexplicability in Kant and Aristotle», *Journal of the History of Philosophy* 42/1 (2004), pp. 33-65.

—«Kant on Understanding Organisms as Natural Purposes», en Eric Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 231–258.

Huneman, Ph. (ed.), *Understanding Purpose*, NAKS Studies in Philosophy (vol. 8), Rochester, University of Rochester Press, 2007.

Huneman, Ph., *Métaphysique et biologie. Kant et la constitution du concept d'organisme*, París, Kimé, 2008.

«Naturalising Purpose: From comparative anatomy to the "adventure of reason"», *Stud. Hist. Biol. & Biomed. Sci.* 37 (2006), pp. 649-674.

—«From the *Critique of Judgment* to the hermeneutics of nature: sketching the fate of philosophy of nature after Kant», *Continental Philosophy Review* 39 (2006), pp. 1-34.

Marcucci, S., «L'"approppriatezza" epistemologica dell'idea di finalità in Kant», *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 50, nº 2 (1995), pp. 231-254.

Molina Cantó, E. A., «*Natura materialiter spectata*. Naturaleza, finalidad y organismo en la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant», *Revista de Filosofía* 65 (2009), pp. 43-56.

Neef, F., «Über das Problem der Naturgeschichte», *Kant-Studien* XXV (1920), pp. 156-181.

Sloan, Ph. R., «Kant on the History of Nature: The ambiguous heritage of the critical philosophy for natural history», *Stud. Hist. Biol. & Biomed. Sci.* 37 (2006), pp. 627-648.

Steigerwald, J., «Introduction: Kantian teleology and the biological sciences» y «Kant's concept of natural purpose and the reflecting power of judgment», *Stud. Hist. Biol. & Biomed. sci.* 37 (2006), pp. 621-626 y pp. 712-734.

Van de Vijver, G., «Kant and the Intuitions of Self-Organization», en Feltz, B./Crommelinck, M./Goujon, Ph. (eds.), *Self-organization and Emergence in Life Sciences*, Dordrecht, Springer, 2000, pp. 143-161.

Walsh, D. M., «Organisms as natural purposes: the contemporary evolutionary perspective», *Stud. Hist. Biol. & Biomed. sci.* 37 (2006), pp. 771-791.

Wilson, C., «Kant and the Speculative Sciences of Origins», en Smith, E. H. J. (ed.), *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge U.P., 2006, pp. 375-401.

E) Monografías y artículos sobre la unidad sistemática de la razón en Kant

Barthelmé, B., «L'"Appendice à la dialectique transcendantale" de la *Critique de la raison pure*: le langage du *comme si* et la notion d'usage *régulateur* de la raison», in M. Lequan (dir.), *Métaphysique et philosophie transcendantale selon Kant*, París, L'Harmattan, 2005, pp. 223-258.

Buchdahl, G., *Kant and the Dynamics of Reason: essays on the structure of Kant's philosophy*, Oxford-Cambridge, Blackwell, 1992.

Caimi, M., «La función regulativa del ideal de la razón pura», *Dianoia* XLII (1996), pp. 61-79.

—«Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen», *Kant-Studien* 86 (1995), pp. 308-320.

Friedman, M., *The Dynamics of Reason*, Stanford, CSLI Pub., 2001.

Guyer, P., «Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity», *Noûs* 24/1 (1990), pp. 17-43.

Heintel, P., *Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendentale Systematik*, Bonn, Bouvier Verlag, 1970.

Hiltscher, R., *Kant und das Problem der Einheit der endlichen Vernunft*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987.

Horkheimer, M., *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, Habilitation-Schrift, Fráncfort, 1925.

Karja, H., *Heuristische Elemente der «Kritik der teleologischen Urteilskraft»*, Königsberg, 1975.

Kitcher, Ph., «Projecting the Order of Nature», en Butts, R. E. (ed.), *Kant's Philosophy of Physical Science*, Reidel, Dordrecht, 1986, pp. 201-235.

Kleingeld, P., «The Conative Character of Reason in Kant's Philosophy», *Journal of the History of Philosophy* XXXVI/1 (1998), pp. 77-97.

Kövecker, D., *Grenzverhältnisse. Kant und das «regulative Prinzip» in Wissenschaft und Philosophie*, Berlín, Dunckler & Humblot, 1996.

Krämling, G., *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*, Múnich, Alber, 1985.

Krausser, P., *Kants Theorie der Erfahrung und Erfahrungswissenschaft*, Fráncfort, V. Klostermann, 1981.

—«On the Antinomies and the Appendix to the Dialectic in Kant's Critique and Philosophy of Science», *Synthese* 77 (1988), pp. 375-401.

—«Über den hypotetischen Vernunftgebrauch in der *Kritik der reinen Vernunft*», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 69 (1987), pp. 164-196.

Mudroch, V., *Kants Theorie der physikalischen Gesetze*, Berlín/Nueva York, W. De Gruyter, 1987.

O'Shea, J. R., «The Needs of Understanding: Kant on Empirical Laws and Regulative Ideals», *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 5 (2), pp. 216-254.

Santos Gracia, M. Á., «Kant y la lógica de la investigación científica. El "Apéndice a la Dialéctica trascendental" de la *Crítica de la Razón pura* como *pars construens* y como teoría de la ciencia», *Teorema*, vol. XXIII/1-3 (2004), pp. 199-213.

Schiemann, G., «Totalität oder Zweckmässigkeit? Kants Ringen mit dem Mannigfaltigen der Erfahrung im Ausgang der Vernunftkritik», *Kant-Studien* 83 (1992), pp. 294-303.

Zammito, J. H., *The genesis of Kant's Critique of judgement*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1992.

Zöcher, R., «Zur Kants transzendentalen Deduktion der Ideen der reinen Vernunft», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 12 (1958), pp. 43-58.

Wettstein, R. H., *Kants Prinzip der Urteilskraft*, Königstein/Ts., Forum Academicum, 1981.

Glosario

acreditar [*nachweisen*]
actividades [*Geschäften*]
acuerdo [*Einstimmung*]
acuerdo (de) [*einstimmig*]
adecuarse a/integrarse en [*sich qualifizieren*]
adecuado para [*qualifiziert*]
advertir [*erfahren*]
afinidad [*Verwandschaft*]
ánimo [*Gemüt*]
apetecer [*begehren*]
apetito [*Begierde*]
aprehensión [*Auffassung*]
ánimo [*Gemüt*]
apartado [*Abteilung*]
aprehensible [*faßlich*]
aprehensión [*Auffassung*]
arbitrario/voluntario [*willkürlich*]
armonía [*Einhelligkeit*]
avaricia [*Geiz*]
clase/modo/especie [*Art*]
clasificación [*Klassifikation*]
completitud/integridad [*Vollständigkeit*]
completamente/íntegramente [*vollständig*]
composición [*Zusammensetzung*]

comprehensión [*Zusammenfassung*]
concordar [*zusammenstimmen*]
concordancia [*Zusammenstimmung*]
coincidir [*übereinkommen*]
concierto [*Übereinstimmung*]
conectar [*verknüpfen*]
conexión [*Verknüpfung*]
conforme [*angemessen*]
conforme a fin [*zweckmäßig*]
conformidad [*Angemessenheit*]
en conformidad con [*gemäß*]
conformidad a fin [*Zweckmäßigkeit*]
conformidad a ley [*Gesetzmäßigkeit*]
constitución [*Beschaffenheit*]
contemplar/considerar [*betrachten*]
contingente [*zufällig*]
convenir con [*sich schicken*]
conveniente [*schicklich*]
conveniencia [*Schicklichkeit*]
deber [*Sollen*]
definición/explicación [*Erklärung*]
deseo de reputación [*Ehrbegierde*]
deseo [*Wunsch*]
determinación/delimitación [*Bestimmung*]
diferencia [*Unterschied*]
diferente [*unterschieden*]
diferenciarse/distinguirse [*sich unterscheiden*]
disparate [*Unding*]
disposición (en sentido objetivo) [*Einrichtung*]
disposición (en sentido subjetivo) [*Anlage*]
dispositivos [*Vorrichtungen*]
distinción [*Deutlichkeit*]

distinto [*deutlich*]
divergencia [*Ungleichartigkeit*]
diversidad [*Verschiedenheit*]
diverso [*verschieden*]
división [*Einteilung*]
emitir [*fällen*]
enjuiciamiento [*Beurteilung*]
enjuiciar [*beurteilen*]
enunciar [*aussagen*]
especie de representación [*Vorstellungsart*]
estructura [*Bau*]
exaltado/exaltación [*Überschwenglich*]
exhaustivo/completo [*durchgängig*]
exploración [*Nachforschung*]
explorar [*nachforschen*]
exponer [*darstellen*]
exposición [*Darstellung*]
exposición [*Vortrag*]
expresión [*Ausdruck*]
extensión/alcance [*Umfang*]
falta de distinción [*Undeutlichkeit*]
favor de (a)/en beneficio de [*zum Behuf*]
figura [*Gestalt*]
fin natural [*Naturzweck*]
heterogeneidad [*Heterogeneität*]
homogeneidad [*Homogeneität*]
idoneidad [*Tauglichkeit*]
idóneo [*tauglich*]
instrucciones/directrices [*Anweisung*]
indagar [*erforschen; nachforschen*]
intención de la naturaleza [*Naturabsicht*]
interconexión/nexo [*Zusammenhang*]

interconectado/unificado [*zusammenhängend*]
investigación [*Untersuchung*]
juicio [*Urteil*]
Juicio [*Urteilskraft*]
juicio estético sensorial [*ästhetisches Sinnenurteil*]
juicio estético reflexionante [*ästhetisches Reflexion-Urteil*]
limitación/restricción [*Einschränkung*]
mantener unido/dar cohesión [*zusammenhalten*]
marca [*Merkmal*]
material [*Stoff*]
menester/necesidad [*Bedürfnis*]
múltiple [*Mannigfaltiges*]
multiplicidad [*Mannigfältigkeit*]
objeto [*Gegenstand*; *Objekt*]
peculiar [*eigentümlich*]
perfección [*Vollkommenheit*]
pesquisa [*Nachsuchung*]
precaución [*Vorsicht*]
presentar [*darlegen*]
presuposición [*Voraussetzung*]
pretender [*sich anmassen*]
pretender/aspirar a [*Anspruch machen*]
pretensión [*Anspruch*]
problema/quehacer [*Aufgabe*]
prolijidad [*Ausführlichkeit*]
propiciar [*befördern*]
propiedades del ánimo [*Gemütseigenschaften*]
proporcionar [*hergeben*]
receptividad [*Empfänglichkeit*]
reclamar [*Anspruch machen*]
reflexionante [*reflektierend*]
sinopsis [*Abriß*]

solidez/rigor [*Gründlichkeit*]
suministrar [*darlegen; verschaffen*]
susceptible de ser sentido/a [*empfindbar*]
tener noticia [*erkennen*]
totalidad [*Ganze*]
tránsito [*Übergang*]
unanimidad [*Einhelligkeit*]
uniformidad [*Gleichformigkeit*]
universalidad [*Allgemeinheit*]
validez [*Gültigkeit*]
validez universal [*Allgemeingültigkeit*]
vínculo [*Verband*]
universalmente válido [*allgemeingültig*]

Índice

Contingencia y trascendentalidad.
La *Primera Introducción de la Crítica del Juicio* y la *catábasis* reflexiva de la Lógica trascendental..... 9

§ 1 ¿En ediciones distintas los libros dicen cosas distintas?..... 11
§ 2 La pesadilla de Linneo..... 36
§ 3 La felicidad mental, reverso sentimental de la síntesis *a priori*..... 57
§ 4 El *quale* de la conceptualidad..... 70

Advertencia sobre la presente traducción..... 85

Immanuel Kant
Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft
Primera Introducción de la Crítica del Juicio..... 91

§ I De la Filosofía como sistema..... 93
Nota..... 99
§ II Del sistema de las facultades superiores de conocer subyacente a la Filosofía..... 111
§ III Del sistema de todas las facultades del ánimo humano..... 121
§ IV De la experiencia como un sistema para el Juicio.. 129
§ V Del Juicio reflexionante..... 137

§ VI De la conformidad a fin de las formas naturales como otros tantos sistemas particulares..... 153
§ VII De la técnica del Juicio como fundamento de la idea de una técnica de la naturaleza..... 157
§ VIII De la Estética de la facultad de enjuiciar..... 165
Nota..... 179
§ IX Del enjuiciamiento teleológico..... 195
§ X De la pesquisa de un principio del Juicio técnico.. 209
§ XI Introducción enciclopédica de la *Crítica del Juicio* en el sistema de la *Crítica de la razón pura*... 221
§ XII División de la *Crítica del Juicio*..... 237

Notas a la edición española..... 251

Apéndice
Kant y la carta robada. La *Primera Introducción de la Crítica del Juicio* a la luz de la correspondencia..... 275

I *Un si funeste désir de lumière*..... 289
II El autor, el editor y el amanuense..... 296
III Muerte y vida póstuma de la *Erste Einleitung*..... 303

a) La oferta del editor postergado: un compendio de la obra crítica..... 303
b) Un texto no apto para su publicación, pero sí para la elaboración de un compendio crítico..... 307
c) «[E]*l autor, y a menudo también sus más tardíos seguidores, dan vueltas alrededor de una idea que no han podido tornar distinta para sí mismos*» *(KrV,* A 834/B 862)..... 309
d) Un dilatado purgatorio: el «Compendio explicativo» de J. S. Beck en las ediciones de la Obra completa *de Kant*..... 310

e) El hallazgo de la carta robada de la Crítica del Juicio... *y el comienzo del conflicto de las interpretaciones* 313

Nota editorial 317

Ediciones de la *Erste Einleitung* (El extracto de J. S. Beck y sus sucesivas reediciones) 317

Ediciones alemanas de la *Erste Einleitung* (texto íntegro de I. Kant) 318

Bibliografía 322

A) Introducciones de los editores y otras aportaciones filológico-filosóficas a la *Primera Introducción de la «Crítica del Juicio»* 322

B) Estudios sobre la *Primera Introducción de la «Crítica del Juicio»* 324

C) Monografías y artículos de interés para el estudio de la *reflexión* en Kant 326

D) Monografías y artículos de interés para la *técnica orgánica* de la naturaleza 330

E) Monografías y artículos sobre la unidad sistemática de la razón en Kant 332

Glosario 335